Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History

Studies in Medieval and Reformation Traditions

Edited by

Andrew Colin Gow (*Edmonton, Alberta*)

In cooperation with

Sara Beam (*Victoria, BC*)
Falk Eisermann (*Berlin*)
Berndt Hamm (*Erlangen*)
Johannes Heil (*Heidelberg*)
Martin Kaufhold (*Augsburg*)
Erik Kwakkel (*Leiden*)
Ute Lotz-Heumann (*Tucson, Arizona*)
Jürgen Miethke (*Heidelberg*)
Christopher Ocker (*San Anselmo and Berkeley, California*)

Founding Editor

Heiko A. Oberman †

VOLUME 212

The titles published in this series are listed at *brill.com/smrt*

Irena Backus

Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History

In Honour of Irena Backus

Edited by

Maria-Cristina Pitassi and Daniela Solfaroli Camillocci
with the collaboration of Arthur Huiban

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: Printer's device: All-subduing Truth (motto: "Alêtheia Pandamatôr"), 112 × 84 mm. Source: E-rara (http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-3621).

Sancti Joannis Chrysostomi archiepiscopi constantinopolitani expositio in divi Pauli epistolas. Græca veronensis editio, locis quam plurimis mutila, integritati restituta ope mss. illustriss. bibliothecæ palatinæ et augustanæ. Divi Joannis Apocalypsis cum commentario Andreæ Cesariensis latine reddito Theodori Peltani opera, (Genève, Heidelberg : Jean II de Tournes for Jérôme Commelin, 1596).

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at http://catalog.loc.gov

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 1573-4188
ISBN 978-90-04-33863-0 (hardback)
ISBN 978-90-04-35679-5 (e-book)

Copyright 2018 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense and Hotei Publishing.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.
Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Contents

À la croisée des traditions et des savoirs : notes introductives sur l'historiographie d'Irena Backus 1
Maria-Cristina Pitassi

PART 1
The Reformed Churches: Institutions, Policies, and Society

Conflict and Dissidence within the Early French Reformed Churches 15
Philip Benedict and *Nicolas Fornerod*

Calvin's Creative Revision of Liturgical Time 33
Elsie McKee

Jean Calvin au miroir de l'*Interim* d'Augsbourg. Réactions polémiques, discours consolatoire et genèse d'un nouveau projet de réforme (1548–1550) 47
Nathalie Szczech

Les raisons d'un bannissement (1562) : Antoine Froment, une figure de l'implantation de la Réforme à Genève, entre intégration et éviction 65
Geneviève Gross

Bèze raconte sa rencontre avec Henri IV à l'Eluiset 82
Alain Dufour

A Quarrel between St. Rocco, a Chestnut Tree, and a Church Bell: Popularising Calvin for the Italian Reformed in the Grisons 91
Federico Zuliani

Les registres des consistoires réformés. « Lieux de mémoire » et récit collectif 110
Christian Grosse

PART 2

Looking over the Past: The Reception of the Church Fathers and the History of Biblical Hermeneutics

Erasmus (1515) between the Bible and the Fathers: Threshold of a Hermeneutic 133
Mark Vessey

Voix sans vertu. Complément à l'histoire des théologies de la Parole 149
Philippe Büttgen

Calvin's Commentary on Psalm 1 and Providential Faith: Reformed Influences on the Psalms in English 164
Barbara Pitkin

Ésaïe 11 dans l'*Esaiae prophetia* d'Augustin Marlorat (1564) : quelques remarques exégétiques 182
Annie Noblesse-Rocher

Pierre Pithou, Théodore de Bèze et la chronologie des traités de Tertullien 200
Pierre Petitmengin

Les pratiques de la lecture érudite de la Bible avant 1630 216
Ian Maclean

Le triomphe de l'Église anglicane ? Johann Ernst Grabe éditeur d'Irénée 230
Jean-Louis Quantin

Notes on the Use of Irenaeus and Justin Martyr in Isaac Newton's *Of the Church* 250
Pablo Toribio

The Contribution of the History of Exegesis to the History of Ideas 263
Mark W. Elliott

PART 3
The Reformers: Theological Views and Religious Struggles

Charles Quint, la peur, le sang… 279
Denis Crouzet

Huldrych Zwingli's Dream of the Lord's Supper 296
Bruce Gordon

Les auteurs païens dans les *Colloques* d'Érasme et de Maturin Cordier 311
Karine Crousaz

Le discours de Pierre Viret sur la pauvreté. Quelques réflexions sur ses influences 331
Claire Moutengou Barats

« Mieulx vault essuyvre la verité en petit nombre… » Choisir le bon côté et définir les adversaires dans l'*Epistre très utile* de Marie Dentière 348
Daniela Solfaroli Camillocci

Tolerant Humanists? Nikolaus Zurkinden and the Debate between Calvin, Castellio, and Beza 370
Ueli Zahnd

"Flowers Wrought in Carpets": Looking Afresh at the *Homily against Peril of Idolatrie* 386
Antoinina Bevan Zlatar

The Critique of Calvin in Jansenius's *Augustinus* 405
Ralph Keen

Femme qui prêche : une figure de la polémique confessionnelle au crible de Bayle 416
Marianne Carbonnier-Burkard

Who is Actually Catholic? How Our Traditional Categories Keep Us from Understanding the Evangelical Reformations 435
Randall C. Zachman

PART 4

Theology and Philosophy in the 16th and 17th Centuries: Arguments, Challenges, and Encounters

Palinodiam Canere: Rhetoric, Philosophy, & Theology in Erasmus 449
Brian Cummings

Melanchthon et l'éthique réformée. Le probleme du statut du droit naturel 467
Christoph Strohm

L'assujettissement du Fils selon Calvin 492
Marc Vial

Was It Really Viral? Natural Theology in the Early Modern Reformed Tradition 507
Richard A. Muller

Leibniz's References to St. Paul 532
Hartmut Rudolph

Houtteville et les Modernes 551
Carlo Borghero

Aux origines des Lumières. Les manuscrits philosophiques clandestins et l'histoire des idées 568
Gianni Paganini

Bibliographie d'Irena Backus 581
Index of Names 590

À la croisée des traditions et des savoirs : notes introductives sur l'historiographie d'Irena Backus

Maria-Cristina Pitassi

Si l'on voulait se risquer à la tâche impossible de résumer en une phrase un parcours de recherche aussi riche et varié que celui d'Irena Backus, on pourrait dire que ce qui l'a caractérisé a été d'avoir renversé discrètement plusieurs lieux communs transmis par l'historiographie. Moins toutefois par esprit iconoclaste que par la volonté et la curiosité d'aller vérifier les sources, même et peut-être surtout les plus négligées, celles dont la rareté, les aspérités linguistiques ou le caractère apparemment rébarbatif découragent les autres chercheurs. Et c'est de ce corps à corps avec les textes, de cette lecture sans a priori idéologiques, de cette prise en compte du détail à première vue anodin, de la référence incongrue ou du passage déroutant, qu'ont pu germer des hypothèses interprétatives originales.

Certes, la fraîcheur du regard et la persévérance, parfois contre vents et marées, n'auraient pas été aussi fécondes si elles n'avaient pas été accompagnées d'une culture historique et philologique très étendue, d'une maîtrise impeccable des instruments linguistiques ainsi que d'une multiplicité assez impressionnante de centres d'intérêt. La combinaison de tous ces talents a permis à Irena Backus de ne pas se cantonner à une seule aire de recherche, et de produire une historiographie dont la diversification n'a jamais rimé avec improvisation, papillonnage ou modes culturelles. Douée de cette capacité rare de savoir se forger rapidement de nouvelles compétences, elle a pu devenir une interlocutrice recherchée, voire, dans certains domaines, une référence, dans des champs de l'histoire intellectuelle qui ne communiquent pas forcément entre eux. Seiziémiste de formation et de vocation, elle n'a pas hésité à s'aventurer dans d'autres chronologies, que ce soit en amont, en s'intéressant au Moyen Âge tardif, ou que ce soit en aval, dans ce XVII^e^ siècle qui l'a passionnée de plus en plus et qui constitue aujourd'hui son centre d'intérêt majeur.

Présenter, ne serait-ce que dans les grandes lignes, l'ensemble de ce parcours extraordinairement riche et polychrome sans tomber dans l'énumération ennuyeuse de titres et de dates, est un pari perdu d'avance que je ne me risquerai pas à tenter ; ce que je me propose donc de faire, dans les quelques pages qui suivent, est d'essayer de repérer quelques-unes des lignes de force de sa production, en mettant l'accent sur celles qui l'ont conduite à s'écarter

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_002

des chemins balisés et à s'engager, sans fracas et avec la modestie qu'on lui connaît, dans des voies parallèles qu'elle a contribué à débroussailler. Un tel parcours fléché occasionnera forcément des lacunes, et non des moindres, et sera donc susceptible d'engendrer des frustrations chez un certain nombre de lecteurs d'Irena Backus, qui ne trouveront peut-être pas, dans cet éclairage de son historiographie, ce qui les a le plus informés, intéressés ou aidés dans leurs propres recherches. Mais ils disposeront ainsi, je l'espère, d'une sorte de cartographie qui leur permettra de mieux situer les travaux qui les ont nourris, en découvrant, en même temps, d'autres aspects d'une historiographie qui peine à être circonscrite.

Le fil rouge qui relie les différents domaines de recherche auxquels Irena Backus s'est attelée tout au long de sa carrière est constitué, me semble-t-il, par l'intérêt qu'elle a porté à la dialectique que les différentes époques historiques ont instaurée entre le passé—le leur et/ou celui des autres—et le présent, notamment religieux ; une dialectique nourrie par des soucis identitaires, politiques, institutionnels ou culturels, tantôt homogènes, tantôt antagonistes, qui ont fini par redéfinir les objets du passé, en questionnant leur légitimité normative, leur intégrité matérielle ou leur valeur symbolique. Pour la première modernité, issue de la fracture confessionnelle du XVI^e^ siècle, le passé auquel se confronter était en premier lieu la Bible, texte commun au christianisme divisé, destiné pourtant à devenir un enjeu majeur de la controverse. C'est sur cet héritage—disputé, réinterprété, redéfini—qu'Irena Backus a concentré ses efforts de chercheuse depuis le début puisque sa thèse de doctorat, menée à Oxford et soutenue en 1976, portait déjà sur l'histoire de l'Écriture, et notamment sur l'exégèse de Théodore de Bèze et son influence sur les versions anglaises du Nouveau Testament, de la *Geneva Bible* de 1560 à *l'Authorized Version* de 1611[1] : un premier travail qui traverse les disciplines, se situant à la confluence du criticisme textuel néotestamentaire et de l'histoire. La Bible restera au centre des préoccupations d'Irena Backus, prenant la forme d'éditions critiques de commentaires bibliques du XVI^e^ siècle—telle la publication exemplaire de la monumentale *Enarratio in Evangelion Iohannis* de Bucer[2] ou celle de monographies ou d'articles portant sur des aspects variés de la réception et de l'interprétation du texte sacré, comme les études sur les

1 *The Reformed Roots of the English New Testament. The Influence of Theodore Beza on the English New Testament* (Pittsburgh: The Pickwick Press, 1980).

2 *Martini Buceri Opera latina*, vol. 2, *Enarratio in Evangelion Iohannis* (*1528, 1530, 1536*), éd. Irena Backus (Leiden; New York; København; Köln: Brill, 1988).

lectures de l'Apocalypse produites en milieu réformé[3], les travaux sur Érasme[4], sur Castellion[5] ou sur d'autres figures du XVI^e siècle[6] ainsi que les contributions sur la réception des apocryphes[7]. Si l'empreinte philologique est largement présente dans tous ces travaux, si elle façonne souvent l'approche, la faisant pencher du côté de l'histoire de l'exégèse davantage que du côté de l'histoire de l'interprétation, il n'en demeure pas moins qu'Irena Backus ne perd jamais de vue le contexte historique de production des discours qu'elle analyse ni les médiations culturelles par lesquelles les auteurs du XVI^e siècle, protestants et catholiques, se sont mesurés au texte normatif par excellence qu'était la Bible.

Le milieu académique genevois, qu'Irena Backus a intégré en 1977 avec sa nomination à l'Institut d'histoire de la Réformation, a conforté, certes, cet

3 *Les sept visions et la fin des temps. Les commentaires genevois de l'Apocalypse entre 1530 et 1584*, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 19 (Genève; Lausanne; Neuchâtel: Revue de théologie et de philosophie, 1997) ; *Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich, Wittenberg* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2000). Parmi les nombreux articles, on peut citer : "The Beast Interpretations of Daniel 7.2–9 and Apocalypse 13.1–4, 11–12 in Lutheran, Zwinglian and Calvinist Circles in Sixteenth Century," *Reformation and Renaissance Review* 3 (2001): 59–77 ; "Apocalypse 20,2–4 et le millennium protestant," *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 79 (1999): 101–119.

4 À titre d'exemple: "Deux cas d'évolution théologique dans les Paraphrases d'Érasme," in *Actes du colloque international "Érasme"* (Tours, 1986), éd. Jacques Chomarat, André Godin, Jean-Claude Margolin (Genève: Droz, 1990), 141–151 ; "Jesus and his Family in Erasmus' Paraphrases on Luke and John," in *Holy Scripture speaks. The Production and Reception of Erasmus' Paraphrases on the New Testament*, éd. Hilmar M. Pabel et Mark Vessey (Toronto: University of Toronto Press, 2002), 151–174 ; "L'influence de l'exégèse d'Érasme sur les milieux calviniens de Genève," in *Érasme et les théologiens réformés*, éd. Émile M. Braekman (Bruxelles: Société Royale d'Histoire du Protestantisme Belge, 2005), 127–156.

5 "Moses, Plato and Flavius Josephus. Castellio's Conceptions of Sacred and Profane in his Latin versions of the Bible," in *Shaping the Bible in the Reformation*, éd. Bruce Gordon and Matthew McLean (Leiden: Brill, 2012), 143–166 ; "Les extraits des *Antiquités juives* dans la Bible de Castellion," in *Sebastien Castellion: des Écritures à l'écriture*, éd. Marie-Christine Gomez-Géraud (Paris: Garnier, 2013), 207–222.

6 Voir, entre autres, "Church, communion and community in Bucer's Commentary on the Gospel of John," in *Martin Bucer: Reforming Church and Community*, éd. David F. Wright (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 61–71 ; "Bullinger als Neutestamentler: Sein Kommentar zu den Paulusbriefen und den Evangelien," *Zwingliana* 31 (2004): 105–132 ; "L'érasmien, le non-érasmien et l'anti-érasmien dans le Commentaire de Bucer sur l'Évangile de Jean," *Positions luthériennes* 52 (2004): 299–320.

7 "Renaissance Attitudes to the New Testament Apocrypha: Jacques Lefèvre d'Etaples and his Epigones," *Renaissance Quarterly* 51 (1998): 1169–1198 ; "Christoph Scheurl and his Anthology of New Testament Apocrypha," *Apocrypha* 9 (1998): 133–156 ; "Stefan Praetorius and his

intérêt pour l'histoire de l'exégèse biblique, dont Pierre Fraenkel, qui dirigeait à l'époque le centre, avait fait un des axes de recherche[8] ; mais il a également fait germer celui pour la réception de l'antiquité chrétienne, autre pivot des recherches menées et promues par l'historien autrichien. En s'interrogeant, dans un nombre impressionnant de travaux, sur les différentes modalités par lesquelles la culture savante de la première modernité a géré l'héritage de la tradition patristique, latine et grecque, Irena Backus a amorcé avec bonheur l'étude de cette interaction entre le présent d'une époque tourmentée par les déchirements religieux et un passé à haute valeur symbolique, interaction autour de laquelle s'est développée la plus grande partie de son historiographie.

La publication, à trois ans d'intervalle, de deux ouvrages sur la réception des Pères de l'Église entre le Concile de Florence de 1439 et les premières décennies du XVII^e siècle a inauguré un chantier de recherche dans lequel l'historienne se positionnera rapidement comme l'un des maîtres d'œuvre. Ses études, d'abord sur la diffusion des traductions latines de Basile de Césarée[9], et ensuite sur l'activité, au sein des guerres de religion, du bénédictin Jacques de Billy et de son frère Jean[10], lui ont permis de définir d'une part la problématique et de l'autre la méthode qui la guideront dans ses très nombreuses études sur les Pères. En s'intéressant à des auteurs méconnus par l'historiographie, en allant

---

Anthology of New Testament Apocrypha," *Apocrypha* 12 (2001): 211–236 ; "Les apocryphes néo-testamentaires et la pédagogie luthérienne des XVI^e–XVII^e siècles," in *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du Livre. En Hommage à Pierre Geoltrain*, éd. Simon Mimouni, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 113 (Turnhout: Brepols, 2002), 263–276 ; "French Calvinist and Catholic Commentaries on the Apocalypse of John, 1539–1589," in *Der Kommentar in der Frühen Neuzeit*, éd. Ralph Häfner et Markus Völkel (Tübingen: Max Nieymeyer Verlag, 2006), 5–20.

8 C'est par exemple à l'initiative de Pierre Fraenkel que l'IHR a organisé à Genève, en 1977 et en 1988, deux congrès internationaux d'histoire de l'exégèse biblique au XVI^e siècle, qui ont contribué grandement au renouveau de la discipline. Irena Backus coéditera celui de 1988 avec le successeur de Fraenkel, Francis Higman ; voir *Théorie et pratique de l'exégèse. Actes du 3^e colloque international sur l'histoire de l'exégèse biblique au 16^e siècle, tenu à Genève, 31 août–2 septembre, 1988* (Genève: Droz, 1990). Elle avait publié auparavant, avec Pierre Fraenkel et avec Pierre Lardet, *Martin Bucer apocryphe et authentique. Études de bibliographie et d'exégèse*, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 8 (Genève; Lausanne; Neuchâtel: Revue de théologie et de philosophie, 1983).

9 *Lectures humanistes de Basile de Césarée. Traductions latines (1439–1618)* (Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1990).

10 *La Patristique et les guerres de religion en France. Étude de l'activité littéraire de Jacques de Billy (1535–1581) O.S.B., d'après le Ms. Sens 167 et les sources imprimées* (Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1993).

aux sources et en les étudiant dans le détail, ou en les éditant, en croisant l'analyse des champs confessionnels, en posant avec clarté le contexte historique, Irena Backus s'est donné les moyens d'aborder des thèmes cruciaux—entre autres, ceux de la circulation matérielle des textes patristiques et de la nature de l'autorité qu'on leur reconnaissait—en dehors des thèses préconçues et dans l'idée implicite qu'il ne peut pas y avoir d'histoire sans une plongée textuelle rigoureuse. C'est ainsi qu'elle a pu par exemple établir que, même pour les auteurs dont l'identité et l'engagement confessionnels étaient clairement affichés, comme Jacques de Billy, dont les travaux s'inscrivaient dans le programme apologétique de la curie romaine, le rapport à la tradition patristique ne se résumait pas à une lecture instrumentale antiprotestante mais intégrait, quoique d'une manière imparfaite, une approche critique, que ce soit sur le plan doctrinal ou sur le plan philologique. Le point d'orgue de ce labeur, qui produira un nombre considérable d'articles, concentrés surtout dans les années '80 et '90[11], sera la publication, par ses soins, des deux volumes collectifs

11 Pour un échantillonnage d'articles sur la réception des Pères, en dehors de ceux qui développent les thématiques des ouvrages cités supra, n. 9 et 10 et infra, n. 12, voir "Some patristic notions of *substantia* and *essentia* in the Trinitarian theology of Bucer and Brenz (1528)," *Theologische Zeitschrift* 37 (1981): 65–70 ; "Calvin's Judgement of Eusebius of Caesarea," *The Sixteenth Century Journal* 22 (1991): 419–437 ; "Valentin Crautwald's *nouus homo*: Origen lutheranized," in *Schwenckfeld and early Schwenckfeldianism*, éd. Peter C. Erb (Pennsburg: Schwenckfelder Library, 1986), 327–337 ; "What prayers for the dead in the Tridentine period ? Pseudo-John of Damascus, 'De his qui in fide dormierunt', and its 'Protestant' translation by Johannes Oecolampadius," in *Reformierte Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag*, éd. Heiko A. Oberman, Ernst Saxer, Alfred Schindler, Heinzpeter Stucki (Zurich: TVZ, 1993), 13–24 ; "Martin Bucer and the Patristic Tradition," in *Martin Bucer and Sixteenth-Century Europe. Actes du Colloque de Strasbourg, 28–31 août 1991*, éd. Christian Krieger et Marc Lienhard (Leiden; New York; Köln: Brill, 1993), 55–69 ; "Thomas Bradwardine (c. 1290–1349) and the Church Fathers," in *Studia patristica* 28 (Papers presented at the Eleventh International Congress on Patristic Studies held in Oxford in 1991), éd. Elizabeth A. Livingstone (Leuven: Peeters Press, 1993), 161–168 ; "Iraeneus, Calvin and Calvinist Orthodoxy," *Reformation and Renaissance Review* (1999): 41–53 ; "Calvin and the Greek fathers," in *Continuity and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essay presented to Heiko A. Oberman on his 70th Birthday*, éd. Robert J. Bast and Andrew C. Gow (Leiden; New York; Köln: Brill, 2000), 253–276 ; "François Feu-ardent éditeur d'Irénée. Le triomphe de la Grande Église et le rejet du millénarisme," in *Tempus edax rerum: le bicentenaire de la Bibliothèque nationale de Luxembourg (1798–1998)*, éd. Luc Deitz (Luxembourg: Bibliothèque nationale du Luxembourg, 2001), 11–26 ; "Le Tertullien de Lambert Daneau dans le contexte religieux du seizième siècle tardif," in *I Padri sotto il torchio: le edizioni dell'Antichità cristiana nei secoli XV–XVI: atti del convegno di studi,*

consacrés à la réception en Occident des Pères du Moyen Âge au XVII[e] siècle[12]. L'ouvrage, salué par la critique comme un travail d'une très grande envergure, et désormais indispensable à tous les chercheurs voulant traiter des « themes connected to the making, transmission, and transmutation of authoritative tradition »[13], cerne des aspects fondamentaux, comme celui de l'autorité de la tradition patristique, du périmètre de la notion même de Père de l'Église ou de l'utilisation militante de ceux-ci dans le cadre de la lutte confessionnelle et de la montée des orthodoxies.

Ce que j'aimerais cependant souligner est que la question fondamentale sous-jacente à tous ces travaux est celle de la possibilité de penser l'altérité historique à une époque que l'historiographie a eu tendance pendant longtemps à présenter comme entièrement confinée dans les limites d'une approche instrumentale du passé, mise au service des constructions identitaires. Or, cette interrogation, qui a traversé de manière parfois implicite les recherches qu'Irena Backus a menées sur la réception des Pères, se retrouve au cœur d'une monographie importante qu'elle a consacrée en 2003 à la méthode historique dans la première modernité[14]. Si, dès l'introduction, un lien est établi avec l'essor des études concernant la place et le rôle de la patristique au temps de l'Humanisme et de la Réforme, l'ouvrage prend programmatiquement le contre-pied de la thèse de Pontien Polman[15], selon laquelle, à l'époque des divisions confessionnelles, l'histoire était au service de la controverse religieuse. Si cette hypothèse comporte une part indéniable de vérité, il n'en reste pas moins que, de l'avis d'Irena Backus, elle est trop exclusive, et étayée par des présupposés dont l'historienne va montrer, au fil des pages et des analyses, qu'ils ne résistent pas

---

Certosa del Galluzzo, Firenze, 25–26 giugno 1999, éd. Mariarosa Cortesi (Firenze: SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2002), 33–52 ; "Quelques remarques sur les annotations doctrinales dans son exemplaire de Tertullien," in *Théodore de Bèze* (*1519–1605*). Actes du colloque de Genève (septembre 2005), éd. Irena Backus (Genève: Droz, 2007), 339–352 ; "Lay and Theological reception of Clement of Alexandria in the Reformation. From Gentien Hervet to Fénelon," in *Between Lay Piety and Academic Theology. Studies presented to Christoph Burger on the occasion of his 65th birthday*, éd. Ulrike Hascher-Burger, August den Hollander et Wim Janse (Leiden: Brill, 2010), 353–371.

12 *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, éd. Irena Backus, 2 vols. (Leiden; New York; Köln: Brill, 1997).

13 Ce sont les mots de Barbara Pitkin, dans la recension parue dans *The Journal of Religion* 80 (2000): 123–125 (ici 125).

14 *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation* (*1378–1615*) (Leiden; Boston: Brill, 2003).

15 Pontien Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI[e] siècle* (Gembloux: Duculot, 1932).

à l'étude des textes. C'est le cas, pour n'en citer qu'un, de l'incompatibilité présumée entre le principe de la « sola Scriptura » et le recours à l'argumentation historique, qui aurait obligé les réformateurs à diluer dans la pratique le dogme de l'infaillibilité scripturaire : un postulat faible, dans la mesure où il ne tient pas compte du lien théologique fort qui existait au XVI^e^ siècle entre Écriture et histoire, la seconde étant considérée comme le déploiement de l'efficacité de la première. À travers l'analyse de plusieurs études de cas—de l'usage d'Augustin dans les traités d'ecclésiologie entre le Grand Schisme et la fin du XVI^e^ siècle à l'attitude envers les apocryphes, des manuels pour appréhender l'histoire de l'Église primitive à la manière effective de l'écrire, du rôle respectif de la tradition chrétienne et de la tradition classique dans la pensée de Calvin et de Castellion aux éditions patristiques—Irena Backus montre que le souci identitaire, prégnant dans les différents champs confessionnels, a certainement influé sur l'écriture et l'usage de l'histoire religieuse mais qu'il a coexisté avec un intérêt allant au-delà des buts apologétiques et se traduisant dans l'intégration des règles de la critique textuelle et historique.

On voit dès lors se dérouler avec netteté le fil reliant les premiers travaux sur la Bible et sur les Pères et l'ouvrage fondamental de 2003 : les recherches minutieuses et patientes menées sur les éditions, les traductions, les préfaces ou les commentaires ont nourri, au fil des ans, une interrogation de plus en plus charpentée sur le sens à donner à ces vastes entreprises de relecture du passé. L'intérêt philologique et érudit, présent depuis le début chez l'historienne, a été progressivement investi d'un questionnement plus articulé sur les relations ambivalentes existant dans la première modernité entre histoire et identité confessionnelle, théologie et critique, normativité et altérité—et cela sans que l'un ne cède quoi que ce soit à l'autre, Irena Backus étant restée fidèle à ses premières amours, convaincue que le sens ne peut jaillir qu'en reprenant à nouveaux frais et en décortiquant les textes, qu'il s'agisse des plus connus, ceux dont l'interprétation semble acquise, ou des plus rares, qu'elle a (re)découverts au gré de recherches portées par une curiosité intellectuelle toujours aux aguets.

Les recherches qu'Irena Backus a menées par la suite sur les biographies des réformateurs rédigées au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle[16] constituent la continuation idéale du même questionnement sur les relations entre un présent confronté

16 *Life Writing in Reformation Europe. Biographies of reformers by friends, disciples and foes* (Aldershot: Ashgate, 2008) ; "The Beza/Colladon Lives of Calvin and the Calvinist conception of sainthood," in *Calvin-Saint or Sinner*, éd. Herman Selderhuis (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 7–21 ; "What is a Historical Account ? Religious Biography and the Reformation's Break with the Middle Ages," *Archiv für Reformationsgeschichte*

aux besoins de l'affrontement confessionnel et des constructions identitaires et un passé pourvoyeur de modèles à la fois littéraires et théologiques. En croisant les biographies produites par les coreligionnaires et les « anti-biographies » composées par les adversaires catholiques, en adoptant une optique comparatiste qui met en regard la manière dont le genre est pratiqué dans le monde luthérien, chez les réformés suisses et à Genève, en se montrant attentive aux différentes temporalités, en établissant les différences existant entre les *encomia* de l'antiquité classique et les hagiographies de la période médiévale, Irena Backus réussit un double pari. D'une part, elle prouve que les biographies sont une pièce tout à fait importante et légitime du dispositif historiographique de la Réforme. De l'autre, elle montre, à l'encontre de plusieurs historiens, que leur interprétation ne peut pas se résumer aux seuls besoins de la controverse, bien que ceux-ci entrent en ligne de compte dans la formalisation de ce genre littéraire dans la première modernité. Complexe parce qu'inscrite dans des contextes politiques et religieux différents, la littérature biographique est un objet à géométrie variable qui a pu servir, selon les cas, à accréditer des modèles de piété, à illustrer des lectures providentialistes de l'histoire, à forger des archétypes nationaux ou, dans le camp adverse, à arrimer la figure des réformateurs sur le socle classique des constructions hérésiologiques[17].

Je ne saurais clore cette brève lecture de l'historiographie d'Irena Backus sans évoquer un autre versant de ses recherches, à savoir l'étude des relations entre philosophie et culture religieuse savante dans la première modernité. Discrètement présent mais de façon constante depuis la fin des années '70, cet aspect deviendra dominant à partir de 2012 et culminera dans la publication récente d'une monographie sur les liens peu étudiés entre pensée leibnizienne et protestantisme[18]. Quand on parcourt ces travaux, on se rend compte que la plupart d'entre eux témoignent du même souci, déjà évoqué, de s'interroger sur la nature et les formes du lien que le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle ont établi avec le passé proche et lointain et d'explorer les recoins d'héritages tour à tour assumés, rejetés, réinterprétés ou redéfinis. Que ce soit la réception de la

101 (2010): 289–304 ; "La conversion à la Réforme de quelques réformateurs vue par eux-mêmes et par leurs biographes au XVI^e^ siècle," in *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, éd. Maria-Cristina Pitassi et Daniela Solfaroli Camillocci (Firenze: Olschki, 2010), 3–20.

17 L'intérêt pour la question de l'hérésie est témoigné aussi par la co-édition qu'Irena Backus a assurée avec Philippe Büttgen et Bernard Pouderon du volume collectif *L'argument hérésiologique et les Réformes du XVI^e^ siècle. L'Église et l'hérésie ancienne* (Paris: Beauchesne, 2012).

18 *Leibniz Protestant Theologian* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2016).

philosophie antique—grecque et latine[19]—ou celle de pensées moins reculées, voire contemporaines[20], l'intérêt d'Irena Backus s'est porté constamment sur les processus d'assimilation, de médiation ou de rejet par lequel le protestantisme s'est confronté à la culture philosophique. Une fois encore, c'est de la lecture serrée et sans a priori des textes ainsi que de l'attention aux transferts matériels des connaissances qu'ont pu jaillir des interprétations allant à l'encontre des assomptions historiographiques dominantes ; je n'en citerai que deux, qui illustrent tout particulièrement cette fraîcheur et cette sagacité d'un regard en mesure de renouveler des sujets dont on croyait que tout avait été dit. La première concerne Calvin et son recours à la philosophie grecque, qu'Irena Backus définit, non sans un zeste de provocation, comme l'équivalent au XVI^e^ siècle de la christianisation d'Aristote opérée au Moyen Âge[21]. En reprenant à nouveaux frais chez Calvin la question de la conception de l'âme et les idées concernant les émotions et les attitudes morales, elle a montré que le réformateur a abondamment puisé dans l'héritage grec pour échafauder son anthropologie et qu'il a déployé un effort considérable pour l'adapter à la pensée chrétienne[22].

La seconde est relative à la place du scepticisme dans la pensée religieuse issue de la Réforme, dossier qu'elle a rouvert en s'intéressant à Castellion, dont elle a redéfini, dans un article éclairant et circonstancié[23], l'épistémologie du croire ; en niant qu'il y ait, dans la notion castellionienne de la foi ainsi que

19 "Aristotelianism in some of Calvin's and Beza's writings on the doctrine of the Trinity," in *Histoire de l'exégèse au XVI^e^ siècle*, éd. Olivier Fatio et Pierre Fraenkel (Genève: Droz, 1978), 351–361 ; "Why was the Compendium Aristotelis (ca. 1240) interesting to Hilarion of Verona in the 1470s?," *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 17 (1987): 25–40.

20 "La survie des *Artes* de Raymond Lull au XVI^e^ siècle: le traitement des prédicats absolus dans les commentaires d'Agrippa (ca. 1510) et de Valerius (1589)," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1984): 281–293 ; "*Loci communes* and the role of Ramism in the European Diffusion of Calvin's Reformation," *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (2010): 233–249 ; "The Teaching of Logic in two Protestant Academies at the End of the 16th Century. Reception of Zabarella in Strasbourg and Geneva," *Archiv für Reformationsgeschichte* 80 (1989): 240–251 ; "G. W. Leibniz and Protestant Scholasticism in the Years 1698–1704," in *Church and School in early Modern Protestantism: studies in honor of Richard A. Muller on the maturation of a theological tradition*, éd. Jordan J. Ballor, David S. Sytsma, Jason Zuidema (Leiden: Brill, 2013), 679–696.

21 Voir *Historical Method and Confessional Identity*, 101.

22 Ibid., 63–101.

23 "The Issue of Reformation Scepticism revisited: what Erasmus and Sebastien Castellio did or did not know," in *Renaissance Scepticism*, éd. Gianni Paganini et José R. Maia Neto (Dordrecht: Springer, 2009), 63–89.

dans son herméneutique biblique, une quelconque option sceptique, elle a contribué à remettre en cause le lien, souvent réaffirmé, entre pyrrhonisme et débat confessionnel.

Explorer, fouiller, dénicher, mettre en discussion, retrouver, comparer : ce sont les verbes d'un engagement intellectuel généreux dont les traits que j'ai dessinés ne restituent qu'en partie seulement l'ampleur et l'étendue. Pour être plus conforme à l'original, le tableau aurait dû inclure, entre autres, la mention des études sur les dissidents du XVI^e^ siècle[24], sur le surnaturel dans la culture religieuse de la première modernité[25], sur les femmes engagées en faveur ou contre le mouvement évangélique[26], sur la piété[27], ou encore sur tant de figures, plus ou moins illustres, de la vie culturelle de la première modernité. Si les pages que précèdent ne rendent compte que très imparfaitement de la production d'Irena Backus, elles auront au moins montré, je l'espère, la fécondité d'un parcours qui a marqué de manière significative l'historiographie du fait religieux dans la période allant du XV^e^ à la fin du XVII^e^ siècle.

---

24 *Martin Borrhaus* (*Cellarius*). *Bio-bibliographie*, Bibliotheca dissidentium 2 (Baden-Baden: V. Koerner, 1981) ; *Theobald Thamer. Bio-bibliographie*, Bibliotheca dissidentium 3 (Baden-Baden: V. Koerner, 1983), 71–152 ; "La doctrine des bonnes œuvres de Theobald Thamer," in *Les dissidents du XVI^e^ siècle entre l'humanisme et le catholicisme*, éd. Marc Lienhard (Baden-Baden: V. Koerner, 1983), 205–219 ; [avec Georgette Epiney-Burgard] "La mystique allemande et l'anabaptisme à Strasbourg ca. 1526–1561," *Revue de théologie et de philosophie* 116 (1984): 13–28 ; *Sigmund Salminger. Bio-bibliographie*, Bibliotheca dissidentium 6 (Baden-Baden: V. Koerner, 1985), 109–142 ; "*Corpus, anima, spiritus*: the doctrine of spiritual renewal in the theology of Hubmaier and Borrhaus," in *Anabaptistes et dissidents au XVI^e^ siècle*, éd. Jean Rott (Baden-Baden: V. Koerner, 1987), 121–129.

25 *Le miracle de Laon. Le déraisonnable, le raisonnable, l'apocalyptique et le politique dans les récits du miracle de Laon* (Paris: Vrin, 1994) ; Guillaume Postel et Jean Boulaese, *De summopere* (*1566*) *et le miracle de Laon*, éd. critique, traduction et notes (Genève: Droz, 1995) ; "Connaître le diable: évolution du savoir relatif au diable d'Augustin à Martin del Rio," in *La mesure du savoir. Études sur l'appréciation et l'évaluation des savoirs*, éd. Pascale Hummel et Frédéric Gabriel (Paris: Philologicum, 2007), 33–54.

26 "Marie Dentière: un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme ?," *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* 137 (1991): 177–195 ; "Les clarisses de la rue Verdaine," in *Le Guide des femmes disparues/The Forgotten Women of Geneva*, éd. Groupe Graffiti (Genève: Éditions Metropolis, 1993), 21–42.

27 *La vrae piété*. Traités divers de Jean Calvin et la Confession de foi de Guillaume Farel, co-édité avec Claire Chimelli (Genève: Labor et Fides, 1986) ; "La prière en latin au XVI^e^ siècle et son rôle dans les Églises issues de la Réforme," *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002): 43–71.

Les contributions que nous avons réunies dans ce volume se veulent un hommage appuyé à cet itinéraire non convenu ; elles se répartissent en trois sections dont les sujets reflètent, sans les épuiser, les principaux champs de recherche qu'Irena Backus a inlassablement explorés. À tous ceux et celles—amis et amies, partenaires scientifiques, collègues, élèves— qui ont accepté d'être associés à ce geste d'estime et d'amitié vont nos sincères remerciements.

PART 1

The Reformed Churches: Institutions, Policies, and Society

Conflict and Dissidence within the Early French Reformed Churches*

Philip Benedict and *Nicolas Fornerod*

For centuries early French Protestantism and Genevan Calvinism were seen as essentially synonymous, and not without reason. Genevan presses produced virtually all evangelical books in French during the years 1540–1560. Calvin maintained an extensive correspondence with both laymen and ministers within the kingdom. Many early pastors moved back and forth between France and Geneva. Nearly all of the liturgical practices of the first French Reformed churches were modeled on those of Geneva.[1] The character of the surviving documentation further reinforced the equation. Because most of the records of the churches within France perished amid the numerous disruptions they suffered, Geneva-based source collections such as the correspondence of Calvin, Beza and the Company of Pastors became some of the richest veins of information about early French Protestantism. The first and still by far the most revealing history of the foundation of the French churches, the *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France*, was compiled in Geneva in a manner that obscured or denigrated the role of individuals who disagreed with Calvin and Beza.

Ever since the great pacifist and free-thinker of Protestant origin Ferdinand Buisson devoted his 1892 thesis to Sebastian Castellio, however, historians antipathetic to the illiberal features of Calvin's Geneva have increasingly highlighted the presence of non-Calvinist ideas within the first generations of francophone Protestantism. To Buisson's and Hans Guggisberg's work on Castellio, a century of scholarship has added illuminating studies of many of the "nicodemites", "spiritual libertines", and *rusés moyenneurs* against whom Calvin

* The authors owe a great debt of gratitude in the preparation of this article to Jeffrey and Isabella Watt for providing them with electronic access to their as yet unpublished transcriptions of the Geneva consistory records for the years 1555–1564 and for permission to cite these transcriptions. Thanks are also due to Michael Bruening for comments on an earlier draft.

1 For a recent review of the evidence of Geneva's importance see Philip Benedict, "Refugee Churches and Exile Centers in the French Reformation," in *La Réforme en France et Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, ed. Philip Benedict, Silvana Seidel Menchi and Alain Tallon (Roma: École Française de Rome, 2007), 535–552.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_003

polemicized, not to mention such *sui generis* thinkers as the Melanchthonian, proto-Erastian jurist Charles Du Moulin or the utopian advocate of democracy in the church Jean Morély.[2] The work of Henri Vuilleumier and Michael Bruening on the church history of the Pays de Vaud has reminded scholars that after two purges of groups of pastors who shared Calvin's ideas about predestination and ecclesiastical discipline, the fundamentally Zwinglian church of Bern's francophone territories was left in the hands of ministers who parted company with Geneva on these issues.[3] Those aware of the church history of the county of Montbéliard know that the dominant pastoral faction of this francophone territory rejected predestination and agreed with Castellio rather than Calvin on the question of whether or not heresy should be punished by the secular authorities.[4] "It is permitted to think that in Geneva, that anxious city at the end of a lake, stuck in a dead-end valley between the Juras and the Salève, inhabited by a surly local bourgeoisie confronting agitated and turbulent émigrés arriving from every corner—in that Geneva, Calvinism's true, original spirit withered rather than blossomed," wrote Lucien Febvre in 1957.[5] Denis Crouzet's excellent survey of the *Genèse de la Réforme française* notes the variety of currents within early Francophone Protestantism and highlights episodes that suggest diversity within the first formal Reformed churches.[6]

Our research on the early institutional development of the French Reformed churches has shown us that numerous disputes arose between preachers

2 For simply the most important titles: Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre* (*1515–1563*), 2 vols. (Paris: Hachette, 1892); Hans Rudolf Guggisberg, *Sebastian Castellio, 1515–1563: Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age* (Aldershot: Ashgate, 2003); Mario Turchetti, *Concordia o tolleranza? François Bauduin* (*1520–1573*) *e i "Moyenneurs"* (Milano: Franco Angeli, 1984); Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève: des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle* (Paris: Champion, 1997); Jean-Louis Thireau, *Charles Du Moulin* (*1500–1566*). *Étude sur les sources, la méthode, les idées politiques et économiques d'un juriste de la Renaissance* (Genève: Droz, 1980); Philippe Denis and Jean Rott, *Jean Morély* (*ca 1524–ca 1594*) *et l'utopie d'une démocratie dans l'Église* (Genève: Droz, 1993).

3 Henri Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois* (Lausanne: La Concorde, 1927), 1: 667–690; Michael W. Bruening, *Calvinism's First Battleground: Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528–1559* (Dordrecht: Springer, 2005).

4 John Viénot, *Histoire de la Réforme dans le pays de Montbéliard depuis les origines jusqu'à la mort de P. Toussain 1524–1573* (Montbéliard: Imprimerie Montbéliardaise, 1900), 1: esp. 196–208.

5 Lucien Febvre, "Une mise en place. Crayon de Jean Calvin," in Lucien Febvre, *Au cœur religieux du XVI^e siècle* (Paris: SEVPEN, 1957), 262.

6 Denis Crouzet, *La genèse de la Réforme française 1520–1562* (Paris: SEDES, 1996), esp. 441–451.

contesting for the status of true ministers of the Gospel between 1541 and 1565, as assemblies for worship outside the established church formed, multiplied and came to be amalgamated into a nationwide network with a common discipline and confession of faith. Surprisingly, however, the controverted issues over which Calvin fell out with his best-known Protestant rivals rarely seem to have fueled these conflicts involving more obscure ministers. Only two heterodox positions recur even a few times in the accusations lobbed back and forth in these battles: the Castellionist rejection of the use of force to punish false belief, and the refusal to restrict access to the Lord's Supper via a system of church discipline. Most of the cases in which deviancy was alleged involve charges of infractions against lesser rules of church discipline. Quite a few cases where rivals were accused of improperly appropriating the title of minister include no suggestion that different appreciations of doctrine or orthopraxy were at stake. Inter-personal jealousies, suspicion, and a vigilant concern that new rules be observed to the letter appear to have sparked many, if not most, of the disputes. In this period when the institutional procedures of the Reformed churches were being put in place, the builders of this new order wanted to speak with one voice and ensure that the title of minister was not usurped by individuals who failed to respect procedures. The imposition of an orthodoxy and orthopraxy owing a strong debt to Geneva emerged as much out of this internal dynamic as it did from the intervention and even browbeating of Calvin and Beza, important though that could be, especially where Castellio's ideas were concerned. Even after the French Reformed churches had their own autonomous system for resolving internal conflicts, the parties to disputes within it continued to turn to Geneva, in some instances because provincial synods could not resolve the issue and asked Calvin or Beza to serve as an authoritative external voice, in others because a minority disappointed by a synodal decision thought that it could get support for its view from Geneva. This was another aspect of the internal dynamics of French church-building and would continue until the turn of the century and the death of Beza.

In several studies, Irena Backus illuminated the range of ideas within the early French Reformation by analyzing the different theological positions expressed in the controversial and exegetical literature of the period. Our sources and approach here are different. We will draw chiefly upon three kinds of documents: 1) the surviving synodal acts of the French Reformed churches from their initial years; 2) the many accounts of the history of individual churches compiled within the *Histoire ecclésiastique*; and 3) letters sent to or from Geneva in which either Genevan ministers warn churches in France against individuals they judge dangerously heterodox, or pastors within France appeal to Geneva for help in resolving local disputes. By looking in some detail at a few of

these conflicts, we will attempt to understand the causes of the conflicts that arose between would-be ministers within the new Reformed churches and the process by which what Febvre judged to be Geneva's desiccated orthodoxy came to dominate them. It is important to keep in mind that these sources reveal only conflicts involving pastors who aspired to recognition as brethren in the same cause. They do not shed light on the further reaches of illuminated prophecy or spiritualism that, while also heterodox in the eyes of Rome, were so different from Reformed theology in inspiration that their adepts never attempted to affiliate themselves with the emerging Reformed churches.

To understand the disputes that arose as new churches proliferated in France, it must be grasped that the pressure to impose a degree of unity of doctrine and practice arose from two sources. The first was Calvin's own personality, notably his notorious vigilance against error, intensified by his supreme self-confidence in his own intellectual capacities and *hargne* against those who crossed him personally. While prepared to accept a degree of variety in ceremonies that he judged inessential, his strong sense of the need to profess God's teachings fully led him to perceive virtually any doctrine at odds with those teachings as he understood them to be a denial of Christ. The second source of pressure toward orthodoxy was the recognition that set in very quickly that if the assemblies of people claiming to profess the true doctrine of Christ did not profess the same doctrine, they had little chance of convincing either the general public or the ruling authorities of its truth. It was from this need for unity that arose the sequence of events that led, once the number of churches began to grow steadily after 1555, to the proto-synod that drafted the 1557 "*Articles Polytiques*", and then to what subsequently came to be recognized as the first national synod of 1559. These assemblies were convoked not by Geneva but at the initiative of ministers within the kingdom who recognized the need for a common confession of faith and set of institutional practices to prevent the movement from splintering. They not only established a common core of doctrines, institutions and disciplinary rules, but also prescribed a hierarchy of synods meeting at regular intervals that would prove to be formidable instruments for both generating shared strategies to advance the common cause and disciplining troublesome or heterodox brethren. To rein in lone wolves, they required all new ministers to bring an attestation from Geneva or another church and/or win the approval of the already established pastors in the vicinity, then sign the confession of faith.[7] This, of course, could generate conflict not

7 For the rules: BM Le Mans, ms 66ter, art. 10–12; *L'organisation et l'action des Églises réformées de France. Synodes provinciaux et autres documents*, ed. Philip Benedict and Nicolas Fornerod

only with preachers who found their status as leaders of a flock challenged for failure to obey these rules, but also with groups of believers that disliked the new restrictions on their autonomy in selecting their spiritual leader.

As early as 1542, we can observe both parts of the orthodoxy-generating dynamic, namely Genevan initiative and internal French concern for unity, behind the first case revealed by Calvin's correspondence of a conflict over whether or not to recognize a preacher as a true minister of Christ's church. Calvin had returned to Geneva from Strasbourg in September 1541. Just eight months later, in May 1542, he took it upon himself to write to some anonymous "dearest brethren" in Lyon "because of the bond by which the Lord has conjoined us", wording that indicates a sense of a common cause between Calvin and the Lyon group, even if the latter as yet had no formal structure and may not have even considered itself a church.[8] The purpose of his letter was to defend Geneva's reputation against the "mad presumption" and "pure stupidity" of an unnamed preacher who Calvin feared might be speaking ill of how he had been received on the shores of Lake Leman. The preacher in question was a Carmelite named Paul Christophe de La Rivière whose Lenten sermons in Lyon had apparently contained enough evangelical content to win him a good reputation among those who wanted to hear the "true Gospel" preached. The Carmelite had then gone to Geneva. On arrival, he told the ministers that he had come to serve God's church. The ultimate goal of his visit, it appears, was to obtain some sort of attestation of his evangelical *bona fides* ("[*il*] *nous somma de l'asseurer*") that he could then take back to France, where he intended to preach. He wanted this quickly, since the longer he stayed in Geneva the greater the chance that news of his sojourn would get back to the authorities in France. The Carmelite was clearly moved by a concern to ensure unity and mutual recognition among evangelicals. But this is just what failed to emerge. Rather than immediately turning a pulpit over to him and inviting him to preach as he had done with so much success in Lyon, Geneva's pastors told him that the ministry would be sullied if people were received into it lightly without observing proper procedures; they invited him instead first to take part in the church's weekly *Congrégation*, where pastors and pastors-in-training took turns explicating Bible passages. He got huffy and "replied […] that while we might think we had the Holy Spirit, he wasn't entirely destitute of it himself". He nonetheless participated in at least one *Congrégation*, after

(Genève: Droz, 2012), 13, 52, 95, 166; for their application: ibid., 44, 55–56, 96–97, 118, 228–229, 248.

8 Aimé-Louis Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française* 8, (Genève; Bâle; Lyon; Paris: Georg and Fischbacher, 1863), n° 1119, 19–27; see n° 1115.

which he let it be known to a large group in a tavern that he had not seen much learning or edification. His remarks naturally got back to the Company of Pastors. He realized he had made a mistake and approached one of the ministers privately to make amends for his "*foles paroles*". His efforts to explain himself only made the situation worse. Calvin was pitiless in his judgment of him. La Rivière's explication of Romans 13:11 at the *Congrégation*, Calvin told the Lyonnais, had been thin and completely off the mark, not from malice, but from pure stupidity. He "was as ignorant of Scripture as a cockroach" and had "less Latin than an eight-year-old". The brethren would only be harmed if they let him fool them into thinking he was a capable leader. This Carmelite, judged by Calvin as presumptuous and incompetent, acted as a foil to affirm the excellence required for the exercise of the ministry and to justify the selection and validation process established by the ecclesiastical order.

But Calvin was not done with La Rivière, who succeeded in becoming pastor of Arzier (Pays de Vaud) in 1543 before being removed in February 1544. In the following months, La Rivière addressed a tract to the classe of Morges containing articles defending Mass and asked for a safe conduct to allow him to defend them personally, a request refused by Bernese authorities. Both Calvin and Viret intervened in this affair. In a letter probably dating from 1545, Calvin even indicated that La Rivière's ideas seemed tainted by Quintin Thiery's philosophy.[9] We cannot know if this subsequent suspicion had any foundation, and if it did, whether "libertine" tendencies had always been latent in La Rivière's reading of the Bible or had crystallized only after his clash with Calvin. What is clear are the strong words in which the still just 32-year-old reformer sent unsolicited advice to a group of the faithful in France, as well as the fact that as early as 1542 a French Carmelite felt it desirable to obtain some sort of testimonial from Geneva before preaching to evangelical groups in the kingdom.

In February 1555, error was clearly on Calvin's mind when he spontaneously denounced another individual who had passed through Geneva, Jean de Saint-Vertunien de Lavau. By the mid-1550s, the French Protestant movement had entered a new phase. Calvin had begun actively to encourage groups of believers to establish the "face of a church" by creating a body of governing elders and deacons. Pastors formed at either Lausanne or Geneva were beginning to slip into the country to serve the newly-established churches. The polemic between Calvin, Beza and Castellio was also heating up in the wake

9 *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz and Eduardus Reuss, 59 vol. (Braunschweig and Berlin: C.A. Schwetschke, 1863–1900) [henceforward CO], 12, n° 726, Calvin to Viret, November 7 [1545], col. 210; see also Herminjard, *Correspondance des Réformateurs*, 9, 1897, n^{os}1409, 1411, 1420.

of Servetus's execution in Geneva in 1553 and the publication of Castellio's *De haereticis, an sint persequendi* in Basel the following year. At this key moment in the formation of the French Reformed churches, amid various letters offering advice about how to organize an underground church and less than six months after Calvin wrote a first letter to Poitou praising the faithful there for having had the courage to assemble, he wrote a second, exceptionally long missive to Poitiers to discredit Lavau, a medical doctor and prominent member of the church there.[10] Lavau had spent time in Geneva. He seems to have been close to Castellio and may have corresponded with Servetus.[11] In Poitiers (or so at least Calvin had been informed), he criticized the 1552 Geneva ordinance forbidding anybody to contradict the *Institutes of the Christian Religion* and said that Calvin expected everybody there to kiss his slipper, just like the Pope. The letter that the reformer wrote urges the faithful to shun this "savage beast [...] presumptuous to the point of being ridiculous", who had "rubbed up against all the rotten sheep" around Lake Leman. False teachers must not be allowed to divide the young church; it was entirely appropriate that magistrates use their God-given authority to forbid blasphemy against the doctrine taught in their city. In any event, Lavau had been treated with moderation when in Geneva. Convincing members of a young church facing persecution that the government legitimately had the power to punish dissenting belief was no easy sell. Despite the explicit condemnation of Lavau and his "sectaries" in the early church order of the region known as the "*Articles Polytiques*", he was still reportedly "dogmatizing" and "causing schism" in the region on the eve of the first national synod in 1559, which ordered Poitiers' minister to try to talk him out of his errors or, failing that, summon him before the next provincial synod.[12] While we do not know whether these measures succeeded in changing Lavau's mind or excising him from the church, the *Histoire ecclésiastique* reports that not far from Poitiers, in Beaugency, a certain Jean Bonneau, "homme de bien [...] et de sçavoir", also maintained for a time that magistrates did not have the power to punish heretics and won other church members to this view, before the local consistory managed to convince him that he was wrong and

10 CO 15, n° 2118, 435–446, February 20, 1555. For other letters to France around this time, see n° 2005, 2007, 2101, 2287–2289.

11 Henri Tollin, "Saint Vertunien Delavau," *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin* 101 (1885): 44–70; Buisson, *Castellion*, 2: 248–249, 443; Uwe Plath, *Calvin und Basel in den Jahren 1552–1556* (Zürich: Theologischer Verlag, 1974), 194–196, 219.

12 *Organisation et action*, ed. Benedict and Fornerod, 3; Jean Aymon, *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France* (The Hague: Charles Delo, 1710), 1/2:8.

got him to sign a statement to this effect. He was ordained a minister soon after. Tellingly, the passage of the 1580 *Histoire ecclésiastique* that recounts how this "schism" in Beaugency was repaired notes that Bonneau was pressed to change his views on the issue even though it was "not an essential (*substantiel*) article of Christian faith".[13] Despite that later recognition, Castellio's "error" was clearly considered serious enough in 1555–1560 for Calvin to write one of his longest letters to combat it and for a regional church order, a national synod and a consistory all to act against it in his wake.

Once established, the French Reformed churches' own synods and consistories could take over the task of policing church unity and defining how much diversity of opinion or practice was permissible, as they did in the Bonneau case. They often had to do so as the number of churches proliferated spectacularly from 1559 to early 1562. In some instances, assemblies took shape around a charismatic preacher that nearby pastors suspected to be heterodox or unqualified for the office. In others, a pastor in place found his control over his congregation challenged by a new arrival with greater eloquence or charm. The Paris minister Antoine de Chandieu was so troubled by the number of those who claimed to "have zeal for advancing the reign of our Lord Jesus Christ" but ignored the new procedures established by the synods and thereby "shatter[ed] the order that God wishes to be inviolable in his Church" that he published in 1561 a *Warning to the faithful scattered through the kingdom of France to beware of those who usurp the Ministry of the Gospel without a legitimate calling*.[14] The records we have examined reveal 30 cases between 1561 and 1563 of ministers accused of insinuating themselves improperly into the pastorate or threatened with removal from office for teaching false doctrines or implementing unacceptable worship practices. The number rises to 31 if one includes the case of Charles Du Moulin, whose case would not be examined by a synod until 1565, by which time he had broken completely with the Reformed church, but who was alleged to have preached error publicly in Protestant-dominated Orléans in 1562–1563 and sought to administer the sacraments.[15] It rises to 32 if one includes Jean Cottin, the inspired prophet of a

13 [Théodore de Bèze], *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France*, ed. Guillaume Baum and Édouard Cunitz (Paris: Fischbacher, 1883–1889) [henceforward *HE*], 1:191.

14 [Antoine de Chandieu], *Advertissement aux fideles espars parmi le royaume de France, de se donner garde de ceux qui sans legitime vocation s'ingerent au Ministere de l'Evangile* ([Lyon?]: s.n., 1561), f. Aiiv.-Aiiiv.

15 Du Moulin was above all a critic of what he considered to be the consistory's usurpation of powers properly belonging to the secular magistracy, but he was also condemned in 1565

Muntzerian stripe who summoned a large crowd of listeners to arms for a final apocalyptic battle during four days of preaching outside Rouen in 1560; the Reformed of that city would surely have condemned him for usurping the post of minister had he not been quickly seized by the royal governor, perhaps with some aid from the Protestants, and executed.[16] Enough of those who would be removed by one synod for preaching without proper approval would turn up a second time preaching somewhere else that beginning in 1563 the national synods began to publish lists of these "deposed and vagabond ministers", also known as *coureurs*, to prevent them from ascending the pulpit of another church. The first list contained 27 names.[17]

Although there were still cases where Geneva's ministers pressed a French church to dismiss a locally appreciated pastor, most notably the Villeroche affair that involved no less than three such demands from Geneva,[18] most denunciations of illegitimate or heterodox ministers after 1559 originated within France. Often, one or both of the rival parties turned to Geneva for support. If Geneva indeed became a new Rome in this period, as more than one minister who found himself facing censure complained, this was not just because Calvin sought to impose an orthodoxy. It was also because he and the other Geneva ministers provided a court of appeal that retained an aura of authority even after France had its own synodal network. When French synods could not settle a knotty problem of theology or resolve an internal conflict, they sometimes themselves turned to Geneva for guidance.[19] In other instances, French

for errors concerning the doctrines of limbo, free will, the sin against the Holy Spirit, and the Eucharist. Aymon, *Tous les synodes*, 1/2:70; Thireau, *Charles Du Moulin*, 47, 52–55.

16 *HE* 1:305–307; Crouzet, *Genèse*, 442–443.

17 We rely here on the transcription of the national synods from ms Rawlinson D 638(b) of the Bodleian Library kindly provided us by Bernard Roussel. Another version of the same document: Aymon, *Tous les synodes*, 1/2:49, lists only 24 *coureurs*.

18 CO 18, nº 3464; 19, nº 3543; Robert M. Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555–1563* (Genève: Droz, 1956), 44. We believe that Geneva's zeal to have Villeroche removed was triggered by a complaint its consistory received in April 1561, that the minister had clandestinely promised to marry the sister of a nobleman who sheltered him while he served the church of Metz four years previously. Archives d'État de Genève, Registres du Consistoire [henceforward AEG, RConsist] 18, fol. 31. The documentation concerning the case also shows that Villeroche conceded in the course of a debate with Castellio that Calvin had smeared his opponent with some pretty ugly insults, an action that might not have endeared him to Calvin, and then subsequently engaged in an angry argument with the reformer. Buisson, *Castellion*, 2:451–453; CO 20, nº 4204.

19 For instances, see CO 19, nº 3692; Aymon, *Tous les synodes*, 1/2:48, 50–57.

ministers who did not like a decision just taken by a synod appealed to Geneva in the hope of finding its pastors more sympathetic to their views.[20]

The well-studied crisis that split Nîmes' church in 1561 shows just how eagerly rival ministers within France could turn toward Geneva or invoke Calvin's authority when they fell out with one another.[21] It also suggests how important personal rivalries were in many conflicts, even when accusations of error or improperly usurping the ministerial function also flew. The conflict within this church that had at the time just one pastor, Guillaume Mauget, began soon after a second minister, Jean Mouton or Mutonis, came to town. Mutonis, an ex-Dominican, had already preached in Nîmes in 1559.[22] He then went to Geneva to enroll in the academy there, was sent back to Languedoc after a year's study to serve the church of Montagnac, was released by that church because it became too dangerous for it to assemble, and became an itinerant minister authorized by the synod of Sauve. When he reappeared in Nîmes around Easter 1561, he was invited to give several sermons. A fraction within the consistory appreciated his preaching; it urged him to continue and circulated a petition to have him named pastor alongside Mauget. The majority within the consistory felt that he overstepped the bounds of his initial invitation by continuing to preach and celebrating a marriage without Mauget's knowledge; it censured him. The two men fell out. A special assembly of the ministers of the colloquy was convoked to reconcile them. It failed to bring peace to the increasingly divided church, and the two sides dispatched letters and memoranda to Geneva to set out their side of the story; Mutonis even went in person to plead his case. Strikingly, even before turning to Geneva to try to resolve the dispute, both ministers had cited Calvin in their debates with one another, with Mauget saying testily at one point that Mutonis did not have to remind him what was in the *Institutes*; he had read the book before his adversary had left the convent. In the end, Calvin concluded that both parties had been "too rigid" and "too drawn to personalities (*affectionné aux personnes*)" and urged them to make peace.[23] Mutonis was finally assigned to Uzès.

---

20 For instances, see CO 19, no 3790; Benedict and Fornerod, "Faut-il excommunier sur-le-champ les iconoclastes et ceux qui refusent de payer les dîmes? Un ‹ brevet › synodal inconnu de 1561," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 159 (2013): 297–312.

21 Detailed accounts and key documents may be found in Philippe Chareyre, "Jean Mouton et Dominique Deyron, anciens Jacobins, acteurs de la Réforme nîmoise," *Mémoire dominicaine* 12 (1998): 121–140; *Organisation et action*, ed. Benedict and Fornerod, 63–79.

22 This detail, not previously noted by historians, is revealed by AEG, RConsist15, fol. 164v.

23 CO 18, n° 3407.

Neither debates about doctrine nor accusations of having violated proper church procedure were absent in this conflict. Over its course Mauget and his supporters accused Mutonis of allowing all comers to partake of the Lord's Supper at Uzès without having previously ascertained their mastery of the elements of the faith; of permitting women to participate in the election of deacons and elders when he set up the church of Saint-Ambroix; of disobeying a synod's decision and speaking ill of its participants; and of asserting that the ordination of ministers by the laying on of hands was a third Scriptural sacrament alongside baptism and the Lord's Supper. But while issues of doctrine and practice were at play, it is hard to escape the impression that the conflict's root cause was, as Calvin said, a matter of clashing personalities. It certainly was not a battle between a Calvinist and an anti-Calvinist, since support for Mutonis' position on the laying on of hands could be found in the *Institutes*, and each man actively worked to show himself more Calvinist than his rival.

Issues of doctrine and practice reappear in a larger conflict revealed by a letter from Provence to Geneva's Company of Pastors dated 20 September 1562, but here too bad blood and suspicion appear to be at the core of a clash between rivals who nearly all, with one exception, appear to have been good Calvinists. This letter was signed by six obscure ministers from the Lubéron region, two of whom are known to have been dispatched from Geneva.[24] It was written at a point in the First Civil War when Catholic forces had already driven the Protestants out of most of Provence except for this traditional Waldensian bastion. The six ministers accuse four colleagues serving elsewhere in the province of conspiring together "to reduce this poor province to the same degree of corruption of religion that they formerly introduced into the lands of Bern". One of the four they name, Georges Cornéli, had already been suspended *in absentia* at a contentious provincial synod meeting in Lourmarin for

24 CO 19, n° 3854, signatories "Vos freres et humbles serviteurs les ministres de Lormarin, La Roque [d'Anthéron], La Coste Roussillon, Sivergues, La Motte [d'Aigues] et de Cenas [Sénas]: De Mercurins, Manny, de Fargues, Bouon, Delasale, Spiron". De Mercurins or de Mercure, and Manny or Magni appear on the lists of pastors dispatched from Geneva. De Mercurins is also known to have traveled to Poland in 1560 and to have exercised his ministry in Marseille as well as Lourmarin. Ironically, although in this instance he was one of a group of ministers who turned to Geneva to denounce colleagues, four years later he would clash with Geneva's ministers for reasons that we have not been able to determine and accuse them amid the quarrel of seeking to usurp "primacy and prerogative" over France's churches. (*Correspondance de Théodore de Bèze*, vol. 7, ed. Henri Meylan, Alain Dufour, Claire Chimelli and Mario Turchetti (Genève: Droz, 1973), 350–351, 353–354; vol. 8, ed. H. Meylan, A. Dufour and C. Chimelli (Genève: Droz, 1976), 52–54; Aymon, *Tous les synodes*, 1/2:110). Nothing is known about the other signers of the letter.

having insinuated himself improperly into the ministry. Two of the others had expressed support for him.

The specific charges made against each of the four ministers vary in character and length. The complaint about Jean Chabrand, pastor of Vilhosc, does not allege that he was in contact with the others; it simply charges that he celebrated the marriage of a Catholic prior and his concubine in a private ceremony without publishing any banns.[25] Nicolas Parent, the minister of Digne who came to Provence in 1561 with more than twenty years of pastoral experience already behind him in Strasbourg and the county of Neuchâtel,[26] was denounced for having urged Cornéli to return to Provence by telling him he would find plenty of supporters and friends at the next provincial synod. The dossier on Cornéli, or Corneille, is thicker. A former Augustinian who left holy orders and became a minister in Bernese territory, he went to Provence to serve the church of Puymichel but was accused of lacking the proper attestations from Geneva, "a matter that could incite schism" that the consistory of Puymichel denied in a letter to Pierre Viret.[27] He left little Puymichel early in 1561 and went to Orange, where the potential harvest of souls was greater. One wonders just what about him so quickly put off his colleagues. Even though the church of Orange appreciated him, some ministers in the vicinity criticized him for abandoning his prior post without being properly released by its consistory, an accusation he himself rebutted in a fawning letter to Calvin in which he protested that as long as he lived he would follow his advice.[28] His attempts to rally support from the cause's leading figures notwithstanding, he was deposed from his ministry at the provincial synod of Lourmarin. In late 1561 and early 1562, however, the number of churches was exploding, and with it the clamor for pastors to serve them. Cornéli thus returned to Provence and evidently worked as a minister with the support of allies such as Parent. In the letter of September 1562, the six ministers of the Lubéron laid on further accusations against him beyond having improperly insinuated himself into the ministry and then

25 Ibid., 536.

26 For the outlines of Parent's biography, see Philippe Denis, *Les Églises d'étrangers en pays rhénans* (*1538–1564*) (Paris: Les Belles Lettres, 1984), 69; Gabrielle Berthoud, "Les Français dans le clergé neuchâtelois," in *Cinq siècles de relations franco-suisses: hommage à Louis-Édouard Roulet* (Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1984), 67; *Registres de la Compagnie des Pasteurs*, vol. 4, ed. Olivier Labarthe and Bernard Lescaze (Genève: Droz, 1974), 38n2.

27 *Epistolae Petri Vireti*, ed. Michael W. Bruening (Genève: Droz, 2012), 416.

28 CO 19, n° 3855, undated but datable to c. July 1561 from the contents. That he was much appreciated by the church of Orange emerges from CO 18, n^{os} 3409, 3413; 19, n° 3654.

disobeying the synod's suspension: he had allegedly called the ministers of the province "fools and ninnies (*sots et badauds*)" after the synod, defended the retention of many annual feast days in a sermon in Orange, claimed that Saint Anthony deserved as much respect as the Apostles, and come to Provence with a pregnant woman in tow whom he married *en la papauté* shortly before she gave birth. What the six ministers did not know when they wrote to Geneva was that by September 1562 the pastor they so mistrusted was already several months dead. In late May or June, he was part of a band of fleeing Protestants that was ambushed and slaughtered by a group of peasants in the mountains at the far end of the province. The massacre of this group and Cornéli's presence with it would be recalled in the *Histoire ecclésiastique* and subsequently the *Histoire des Martyrs* in a fashion that suggests that those who compiled this history did not considered him to have been anything other than a legitimate minister of the Gospel.[29] This black sheep in the eyes of the Lubéron ministers thus ended up a martyr in the eyes of Huguenot posterity.

The charges against Matthieu Eyssautier were the most ample of all. A veteran of nearly ten years of service in two villages on the outskirts of Geneva, he too had been censured at Lourmarin, not for improperly usurping the pastorate but for a number of pastoral failings: administering communion in private to two individuals who had not been received into the church; celebrating the Lord's Supper with his entire congregation of rude country folk after only two days of catechizing; and advising church members in prison for their faith to make up the name of a monk and say they had done their Easter duty with him in order to win their release. Far from amending his ways after the synod, the Lubéron ministers alleged, Eyssautier had continued to show himself excessively lax in applying the church's discipline. He later administered a baptism in private, sent a church member to the bishop's court to resolve a legal issue concerning marriage, and named as a deacon an ex-priest who shared his house with a woman to whom he was not married. They also accused him of sending Cornéli the names of those who spoke against him at the synod of Lourmarin. Finally, he was said to have maintained in debate that Christians could not go to the magistrate to punish sedition, "words that seem to the complainants to come straight from Castellio's boutique". That Eyssautier might have shopped at that boutique comes as no surprise; he was Castellio's brother-in-law!

29 *HE* 3:462; Jean Crespin, *Histoire des martyrs persecutez et mis à mort pour la verité de l'Evangile, depuis le temps des apostres jusques à present* (1619), ed. Daniel Benoit (Toulouse: Société des livres religieux, 1887), 3:388.

Eyssautier's fate was different from Cornéli's. Like Parent and Chabrand he was able to escape Provence safely in the autumn of 1562. Parent disappears from view thereafter until his death in Geneva in 1576. Chabrand would serve the church of Charpey in Dauphiné and return to Vilhosc early in 1565.[30] Eyssautier returned to his pastorate in Saconnex, just outside Geneva in the Pays de Gex, but before 1562 was out he was summoned before the Geneva consistory to answer to the accusations conveyed by the pastors' letter. He denied having done any of the actions for which the synod of Lourmarin had censured him and promised to obtain evidence in support of his claims from Provence. But he also displayed a worrisome lack of deference to authority of the Company of Pastors. As he himself admitted, he had initially gone to France without a letter of attestation from Geneva. Even though the ministers there finally appointed him pastor without one, questions were asked about why he did not have such a letter. In the course of that discussion, he freely admitted, he had said that to make all ministers obtain letters from Geneva would be like making everybody go to Rome to kiss the Pope's slippers.[31] The consistory suspended him from the Lord's Supper until he could provide the documents he promised in his defense. When he then grumbled to its secretary on receiving the full list of accusations made against him by his colleagues in Provence that he had always fulfilled the duties of his office without reproach and was now being unjustly slandered, his words were taken to be insulting to "*aulcungs spectables ministres*" and earned him another summons before the consistory, which now pressed him to say that his brother-in-law was a heretic. When he refused to do so and complained that his wife and children had been ill treated while he was in Provence because of the family connection, the consistory wasted no time in handing down a rare sentence of full excommunication. The sentence was of dubious import since Bern claimed sovereignty over Saconnex. Eyssautier did not lose his ministerial post. It nonetheless shows just how aggressively Castellio's ideas and all those associated with him were being pursued at the time.[32]

The cases that we have recounted here in some detail seem typical of most of the conflicts revealed by the early records of the French churches and their correspondence with Geneva. That Calvin and Beza could pursue theological

30 *Registres de la Compagnie des Pasteurs* vol. 3, ed. Olivier Fatio and Olivier Labarthe (Genève: Droz, 1969), 171.

31 "Confesse bien avoir dict qu'il seroit faict de Geneve ung Romme au cas qu'il faillust que chascung vinst prendre lettre d'attestation en ceste cité, et mesmes comme baiser la pantoffle": AEG, RConsist 19, fol. 184.

32 AEG, RConsist 19, fol. 178v., 184, 187, 209v.–210.

opponents unforgivingly and find disciples within France to second their efforts is illustrated by episodes beyond their long-running campaign against Castellionism. Morély would soon be the object of another such campaign. It is also noteworthy that among the *coureurs* listed in 1563 was Jérome Bolsec, who famously fell out with Calvin over predestination twelve years previously and whom the synod now felt moved to denounce to support efforts by Geneva's ministers to get the Bernese authorities to expel him from Lausanne.[33]

Mutonis and Eyssautier were not the only ministers accused of excessive laxity in exercising church discipline or admitting people to communion in the years 1560–1562. A colleague in Rouergue charged Jean Chrestien, alias de la Garande, with advocating that anybody who wanted to partake of the eucharist be allowed to do so.[34] Gilles Tartier, pastor of Massay (Cher), complained that his colleague in Bourges, David Véran, said that his calling was "to preach, and not to reform and correct."[35] In this period when neophytes were being attracted in droves, a certain number of ministers clearly felt either that it was unwise to be too strict about barring people from the central sacrament of the new church, or that consistorial discipline was not an essential component of a truly Reformed church. This is not the only evidence to suggest that resistance to consistorial discipline was fairly widespread among Frenchmen otherwise drawn to the cause of Protestantism.

Yet what is perhaps most striking in most of the cases we have examined here is how slight are the charges of heterodoxy or improper practice leveled in the course of these conflicts and how late they emerge in the chronology of events, when they emerge at all. This too is not atypical. In slightly over half of the situations that we have encountered of pastors accusing rivals of having improperly usurped a ministerial position, the accusation is accompanied by only the vaguest mention of "bad doctrine" or no mention whatsoever of any errors or improper practices. Jealousies, inter-personal clashes, differences of appreciation about the right course to follow when faced with hard calls about pastoral care, and even different readings of Calvin's works all

33 Aymon, *Tous les synodes*, 1/2:49. At the 1563 provincial synod of Montdidier Sebastien Poncelet a.k.a. Samuel Favre was also charged with spreading an unspecified heresy concerning predestination. Rotterdam, Gemeentebibliotheek, Bibliotheek der Remonstrantsch-Gereformeerde, ms. 404, 68.

34 *HE* 1:951.

35 CO 18, nº 3400. In a subsequent letter to Calvin, Véran admitted that he had been lax in exercising discipline, alleging by way of excuse that "nobody here understands his duty": BGE, ms lat. 121, fol. 28. On Véran see *Organisastion et action*, ed. Benedict and Fornerod, 54n33 and the sources cited there.

also contributed to the not infrequent cases of discord between pastors within the young French Reformed churches. Above all, the new rules created by the churches in their quest to show themselves united in doctrine, discipline and a divinely ordained church order provoked a good number of disputes when first applied. The very process of institutionalization undergone by the churches in these years may have generated as much discord as diversity of theological opinion among its ministers and opinion-leaders. The quest for unity may have arisen from within these churches as much as it was imposed from Geneva.

Bibliography

Printed Sources

Aymon, Jean (ed.). *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France.* 2 vols. The Hague: Charles Delo, 1710.

Benedict, Philip and Fornerod, Nicolas (ed.). *L'organisation et l'action des Églises réformées de France. Synodes provinciaux et autres documents*. Genève: Droz, 2012.

Bèze, Théodore de. *Correspondance de Théodore de Bèze*, edited by Henri Meylan, Alain Dufour, Claire Chimelli and Mario Turchetti, vol. 7. Genève : Droz, 1973.

Bèze, Théodore de. *Correspondance de Théodore de Bèze*, edited by Henri Meylan, Alain Dufour and Claire Chimelli, vol. 8. Genève: Droz, 1976.

Bèze, Théodore de. *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France*, edited by Guillaume Baum and Edouard Cunitz. 3 vols. Paris: Fischbacher, 1883–1889.

Calvin, Jean. *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, edited by Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz and Eduardus Reuss, vols. 8, 12, 15, 17. Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1870–1877.

[Chandieu, Antoine de.] *Advertissement aux fideles espars parmi le royaume de France, de se donner garde de ceux qui sans legitime vocation s'ingerent au Ministere de l'Evangile*. S.l. [Lyon?]: s.n., 1561.

Crespin, Jean. *Histoire des martyrs persecutez et mis à mort pour la verité de l'Evangile, depuis le temps des apostres jusques à present* (1619), edited by Daniel Benoit, vol. 3. Toulouse: Société des livres religieux, 1887.

Herminjard, Aimé-Louis (ed.). *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française,* vol. 8, 9. Genève; Bâle; Lyon; Paris: Georg and Fischbacher, 1893–1897.

Registres de la Compagnie des Pasteurs, edited by Olivier Fatio and Olivier Labarthe, vol. 3. Genève: Droz, 1969.

Registres de la Compagnie des Pasteurs, edited by Olivier Labarthe and Bernard Lescaze, vol. 4. Genève: Droz, 1974.

Viret, Pierre. *Epistolae Petri Vireti*, edited by Michael W. Bruening. Genève: Droz, 2012.

Literature

Benedict, Philip. "Refugee Churches and Exile Centers in the French Reformation." In *La Réforme en France et Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, edited by Philip Benedict, Silvana Seidel Menchi and Alain Tallon, 532–552. Roma: Ecole Française de Rome, 2007.

Benedict, Philip and Fornerod, Nicolas. "Faut-il excommunier sur-le-champ les iconoclastes et ceux qui refusent de payer les dîmes? Un 'brevet' synodal inconnu de 1561." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 159 (2013): 297–312.

Berthoud, Gabrielle. "Les Français dans le clergé neuchâtelois." In *Cinq siècles de relations franco-suisses: hommage à Louis-Edouard Roulet*, 51–71. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1984.

Bruening, Michael W. *Calvinism's First Battleground: Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528–1559*. Dordrecht: Springer, 2005.

Buisson, Ferdinand. *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515–1563)*. 2 vols. Paris: Hachette, 1892.

Chareyre, Philippe. "Jean Mouton et Dominique Deyron, anciens Jacobins, acteurs de la Réforme nîmoise," *Mémoire dominicaine* 12 (1998): 121–140.

Crouzet, Denis. *La genèse de la Réforme française 1520–1562*. Paris: SEDES, 1996.

Denis, Philippe. *Les Églises d'étrangers en pays rhénans (1538–1564)*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

Denis, Philippe and Rott, Jean. *Jean Morély (ca 1524–ca 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'Église*. Genève: Droz, 1993.

Febvre, Lucien. "Une mise en place. Crayon de Jean Calvin." In Lucien Febvre, *Au cœur religieux du XVI^e^ siècle*, 251–267. Paris: SEVPEN, 1957.

Guggisberg, Hans Rudolf. *Sebastian Castellio, 1515–1563: Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*. Aldershot: Ashgate, 2003.

Kingdon, Robert M. *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555–1563*. Genève: Droz, 1956.

Plath, Uwe. *Calvin und Basel in den Jahren 1552–1556*. Zürich: Theologischer Verlag, 1974.

Thireau, Jean-Louis. *Charles Du Moulin (1500–1566). Etude sur les sources, la méthode, les idées politiques et économiques d'un juriste de la Renaissance*. Genève: Droz, 1980.

Tollin, Henri. "Saint Vertunien Delavau." *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin* 101 (1885): 44–70.

Turchetti, Mario. *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520–1573) e i "Moyenneurs."* Milano: Franco Angeli, 1984.

Viénot, John. *Histoire de la Réforme dans le pays de Montbéliard depuis les origines jusqu'à la mort de P. Toussain 1524–1573*. Montbéliard: Imprimerie Montbéliardaise, 1900.

Vuilleumier, Henri. *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois.* 4 vols. Lausanne: La Concorde, 1927.

Wanegffelen, Thierry. *Ni Rome ni Genève: des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e^ siècle*. Paris: Champion, 1997.

Calvin's Creative Revision of Liturgical Time

Elsie McKee

The reformer John Calvin is famous for many things, but some would say he is infamous for others. This is not the place to develop either aspect of his reputation in detail but it is worth examining one part of his work which has often been regarded negatively to see if the common criticism is true. The topic is the liturgical year, or how Calvin and his followers understood and practiced the worship of God in time. The first short section of the paper outlines the traditional shape of liturgical time in the Latin west, and the changes which Protestants made. The second and longest part discusses the historical context of Calvin's situation in Geneva and traces the changes in the traditional liturgical year and the theological grounds for these developments. The conclusion gives brief attention to Calvin's creative contribution to liturgical time and reflects on the theology which is manifest in this nuanced (re)vision of worship and time.

As is well known, the Latin Christian world in which Calvin grew up was shaped by a complex calendar of religious observances which is usually called the liturgical year. There were two main parts. One was related to salvation history: Sunday and special feasts of Christ, from Annunciation through to Pentecost and some other specific days; the second cycle was the sanctoral one or feasts of the Virgin Mary and other saints. Different days or seasons had different ranks of observances; on more important occasions, all work was prohibited and a variety of other religious acts, such as fasting, were prescribed. Sometimes several special events came on the same day, because Sundays and the Lent-Easter-Pentecost cycle are all moveable feasts, which would require deciding which observance had precedence.

The Protestant reaction to the traditional liturgical year took various forms but there were some basic common features. The fundamental one was the objection to the veneration of the saints. Christ is the sole Savior and God alone should be worshiped; not only is it wrong to give Christ's glory to human beings, but also those people who are called saints could not save themselves or anyone else, so praying to them is useless. To honor Christ as the only Savior all Protestants put special emphasis on Sundays. All Protestants dropped the series of saints' days, though some kept Biblical or historical figures as models of faith; these were not people to worship but ones who showed God's great power and glory. Some Protestants kept most of the special Christological holy days: the Advent-Christmas-Circumcision-Epiphany cycle, the Lent-Holy

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_004

Week-Easter-Ascension-Pentecost cycle. Others thought that quite a few of these observances, such as Advent or Lent, were not really Biblical. The Zwinglian Reformed moved to a very modified form of the traditional liturgical year; they observed explicitly six major festivals: Christmas on Dec. 25, Circumcision on Jan. 1, Annunciation on March 25, Easter, Ascension and Pentecost, although Bullinger also names several others (Epiphany, Holy Thursday, Good Friday, plus Zurich's feast day).[1]

At first the Strasbourg Reformed led by Martin Bucer decided to clear away everything that they saw as not scriptural. In 1524 they published a kind of agenda focused on basic principles called *Grund und Ursach*. Here they argued for eliminating all the liturgical observances except Sundays, and making the Lord's Day the only holiday, in accordance with the fourth commandment on the Sabbath.[2] One reason for this was, of course, to follow the Bible (not as a law to earn salvation but as obedience to God's will). A second purpose was to emphasize that keeping religious festivals was not a good work, particularly when those feasts were not Biblical. A third reason was to address what they saw as the terrible social consequences of having so many days when work was prohibited; the reformers thought that this enforced idleness led to immorality and poverty, as people sat around playing dice or other games instead of working to feed their families. Dropping every religious holy day except Sunday was revolutionary. By the 1530s, Bucer was beginning to draw back from this extreme position and over the course of the next decades Strasbourg would reintroduce at first a few Christological feasts such as Christmas, and then more as the leadership of the city became Lutheran.[3]

The French reformer William Farel was influenced by both Zwinglian ideas and those from Strasbourg, but in the case of liturgical time he followed Bucer's more radical lead. In May 1536 Farel and his colleague Pierre Viret and others persuaded Geneva to adopt the Protestant teaching; in mid-June the city ordered and then in July repeated that only Sundays would be holidays and people should work all the rest of the week. The next spring the regulations were extended or clarified, to insist that the lieutenant would

1 Max Engammare, "Reformed Preaching in the Sixteenth Century. The Use of Lectionaries in Zurich," *Zwingliana* 42 (2015): 195–224; see 212 ff. for Bullinger's lists. The *Festum Urbis* in September was based on the feast of Felix and Regula, the traditional patron saints (215 f.).

2 Martin Bucer, "Grund und Ursach," in *Martin Bucers Deutsche Schriften*, gen. ed. Robert Stupperich, vol. 1, *Schriften 1520–1524*, ed. R. Stupperich (Gutersloh: G. Mohn, 1960), "Warumb wir de Feyrtag abtreiben," 262–268.

3 René Bornert, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523–1598)* (Leiden: Brill, 1981), 337–338.

hold court on all weekdays, without regard to the (traditional) holidays.[4] Several times in 1537 the Registres du Conseil note cases of citizens being reprimanded when they were discovered continuing to observe particular occasions such as Ascension (May 31) or Christmas (Dec. 25), and fines were set for continuing such behavior.[5] This is the Geneva to which John Calvin came.

Calvin has been accused of "abolishing" the liturgical year, and yet a close examination of the actual history of Geneva in his day reveals that the issue is much more complex. Indeed, if the whole picture of liturgical time is considered, it will be evident that Calvin created a new vision of how worship is related to time. The first part of this section traces what happened to the traditional liturgical cycles in Geneva; the second part explores why Calvin made the changes to this tradition as he did. Interwoven with this is the development of the new liturgical addition which Calvin developed, the day of prayer.

When Calvin began his ministry in Geneva in 1536, the city observed only Sundays as holidays, that is, times when people stopped all work to worship God. Sundays were not the only times of regular services, however; there were also daily sermons before the work day started. By early 1538 the Genevan government had elected to follow the liturgical changes of their patron Bern. These included re-introducing the special feasts observed by the Zwinglian Reformed: Christmas on Dec. 25, Circumcision on Jan. 1, Annunciation on March 25, Easter, Ascension, and Pentecost. Easter and Pentecost were not controversial because they were not only clearly Biblical but also fell on Sundays, so the real question was the other four which usually fell on weekdays. Farel, Calvin, and their colleague Corauld objected to the city rulers making a decision about worship without consulting the ministers. The result was that Geneva exiled the three clerical rebels, and went ahead to re-establish this modified traditional liturgical year. Within a couple of years the city discovered that it could not do without the good leadership of Calvin so they invited him back. Their minister had some conditions, however. Geneva had to accept the use of a catechism which everyone would follow and the practice of a church order or

4 *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin.* Publiés sous la direction des Archives d'État de Genève., ed. Paule Hochuli Dubuis, vol. 1, 1er mai–31 décembre 1536 (volume 30, f. 1–139) (Genève: Droz, 2003), June 13 & 16, & July 13, 1536, 35, 37, 69 ; ed. Paule Hochuli Dubuis et Sandra Coram-Mekkey, vol. 2, 1er janvier–31 décembre 1537 (Genève: Droz, 2004), March 30, 1537, 127.

5 *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin,* vol. 2, June 1 & 4, & Dec. 25, 1537, 127, 203, 208, 447.

discipline. In other words, Calvin demanded a certain ecclesiastical autonomy in worship and church organization. He did not require changing the liturgical calendar; he wanted to insure that the basic issue of the ministers' authority in specific church matters would be respected and the feast days were a secondary matter. This did not mean that he liked the practice of the four holidays but that their observance was not an essential concern.

Over the course of the next nine years (1541–1550) the ways that Geneva observed the traditional liturgical days changed, so that by 1550 only one of the "four feasts" was observed as a day without work. This was Christmas or Nativity, which was celebrated on the Sunday closest to Dec. 25. Ascension was not forgotten but it was not made a special liturgical celebration; Annunciation had been dropped and Circumcision fell out of use. On the other hand, the observance of Passion Week had been added. What had happened? The claim is that Calvin "abolished" the liturgical year,[6] but this looks much more confusing than that simple statement suggests. In addition, this word is used in a number of ways. To know what "abolish" means it is necessary to define first what it meant to observe these "four feasts."

How were Christmas, Circumcision, Annunciation, and Ascension celebrated in Geneva when Calvin returned in 1541? The key point is that all four days were legally full holidays, i.e., no work was allowed, no shops could open. However, the liturgical form, the number of services per day, and the content of the feasts are less clear and this is where arguments about "abolishing" the feasts become mired in confusion. It is therefore important to identify what, in addition to stopping daily work, constituted "observing" the feasts. Three aspects will be examined: the liturgy used, the number of services per day, and the content.

The order of service probably followed the liturgy established for Sunday morning, since a note in the *Ecclesiastical Ordinances* prescribed that form for all special observances.[7] This inference presents its own puzzle regarding the

6 Some examples: Thomas A. Lambert, "Preaching, Praying, and Policing the Reform in Sixteenth-Century Geneva" (PhD diss., University of Wisconsin-Madison, 1998), 193 et passim., esp. 195n91. Willem Balke & Wilhelmus H. Th. Moehn, "Introduction," in *Sermons on the Acts of the Apostles*, ed. Balke & Moehn (Neukirchen-Vluyn; Neukirchener Verlag, 1994), IX–XI.

7 "Ecclesiastical Ordinances," in John Calvin, *Opera Selecta*, ed. Peter Barth and Dora Scheuner, vol. 2 (Monachii : C. Kaiser, 1952), 337–338 note e: "Si ce faict quelque priere extraordinaire pour la necessité du temps, on gardera l'ordre de dymenche". Also in *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz & Eduardus Reuss, 59 vols. (Brunswick: C. A Schwetschke, 1863–1900), 10:22 (henceforth CO).

singing of a metrical Psalm. That was one distinctive aspect of the Sunday liturgy and was also the practice on the Wednesday day of prayers. A table indicating the Psalm assigned for each service was introduced in 1546 (though copies are extant only from 1549). There is no provision made for appointing a Psalm for the occasional "holy day" but it is possible that the one for Sunday was used. Alternatively, the one for Wednesday may have been chosen because, as will be seen below, in several instances the feast day replaced the day of prayer.[8] For present purposes, although it is probable that the Sunday liturgy was used, it is evident that no special provision was made for the "four feasts", either in terms of a liturgy or a metrical Psalm.

A second formal liturgical issue in identifying what it meant to observe a holy day was the number of services per day which were accorded to it. On Sundays there were always two in the morning: dawn and 8 a.m., as well as catechism and the afternoon service. Having a dawn service and one at a later than usual time was also the practice for Calvin's special liturgical creation, the Wednesday day of prayer (although at first this may have been the case only in Greater Geneva, it was probably extended to St. Gervais by the mid-1540s at the latest).[9] So to observe the four feasts would almost certainly mean holding two services on that day, one at dawn and one later. This was in fact the case at least until the end of 1544. To hold two services on the feast of Christmas was essential because it was one of the four annual celebrations of the Lord's Supper,[10] and there is no good reason to suppose that any of the four feasts was treated differently—at least at first. But the time soon came when the parallel but different developments of the day of prayer and of the four feasts would lead to changes in the number of services.

In March 1544 Calvin asked if Annunciation would be celebrated. The Senate replied in the affirmative, but since the feast fell on Tuesday, it was decided to suspend the day of prayer, i.e., to replace the weekly Wednesday observance

8 For the development of singing, the days and times, see Elsie McKee, *The Pastoral Ministry and Worship in Calvin's Geneva* (Geneva: Droz, 2016), chap. 3, 203–220.

9 "Ecclesiastical Ordinances," 337. For development of two services for day of prayer, see McKee *The Pastoral Ministry*, 294, 344–345.

10 *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, ed. Thomas A. Lambert and Isabella M. Watt, vol. 1, 1542–1544 (Genève: Droz, 1996), April 6, 1542, 34–35, gives full picture of Lord's Supper arrangements : "Pour Saintz Pierre pour les deux Cenes: […] Pour Saintz Gervays: … Pour la Magdeleine: […] Et entrer en chayre à 4 heures pour le premier et pour le second à VII heures et dymi." Dec. 20, 1543, 292–293, gives Christmas celebration on Saturday, Dec. 24, 1543.

with the Annunciation on Tuesday.[11] The reasoning was almost certainly that it was impractical to hold double services on two successive days, and the Annunciation took precedence—at this time. In December 1544 when Christmas came in mid-week, the Senate ordered something similar. The day of prayer would be dropped in favor of Christmas, and they added that the same would be done for Circumcision the next week; and henceforth the four feasts would be observed with only one sermon (i.e., one time of worship per day, not two).[12] Obviously Christmas would have to be the exception because the sacrament had to be available at two times to insure that everyone could participate. Thus the end of 1544 marks the point at which Circumcision, Annunciation, and Ascension were no longer accorded the honor of two services; however, they retained the status of having worship at the same hour as on Sunday, i.e., later than on ordinary weekdays.[13]

The third aspect of what it meant to observe a feast regards the content of the sermon. Here there were significant differences among the four feasts which are related to how each one was valued: some were less important, others more so. For example, even during Calvin's exile, the Senate apparently regarded Circumcision as less prominent than the other days; this is evident because they debated ordering work on the city's fortifications that day, something they would never have contemplated for Christmas.[14] By 1545 the council had come to accept Calvin's view that the Annunciation was "superstitious" because it was associated with the veneration of the Virgin Mary rather than

11 Registres du Conseil 38, f. 131, March 21, 1544 in CO 21:332: "Sur ce que leditz Mr Calvin a exposé que mardy prochain est le jour appellé annunciacion et voyer si tel jour sera fayc-te la priere aut non : ordonné que leditz mardy soyt faycte la priere et consequemment troys mardy apres."

12 Registres du Conseil 39, f. 75, Dec. 19, 1544, quoted in Lambert, "Preaching, Praying and Policing," 195n91 : "Le jour de Noel prochain. Le ministre Calvin a exposé qu'il seroyt bon ordre en l'eglise que voyeant que le jour de Noel est pour judy, que les prieres cessent le mecredy et soyt faict semblable des aultres quattre festes et que il sera assés de presché une foys lesd. jours. Ordonné que led. ordre soyt observé". Margin: "Du jour de la circoncision prochain et consequement des aultres festes que sont en nombre 4."

13 When a woman is before the Consistory about possible immoral behavior on the day of Ascension she refers to the service at 8 a.m.: *Registres du Consistoire au temps de Calvin*, ed. Isabella M. Watt & Thomas A. Lambert, vol. 4, 1548 (Genève: Droz, 2007), Thursday, May 17, 1548, 67.

14 *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin*, ed. Sandra Coram-Mekkey et al., vol. 5 (Genève: Droz, 2011), Dec. 31, 1540, 720: "(Circoncision) Icy az esté parlé voyer si demaen l'on travallieraz aux terraulx de laz ville aut non. Arresté que pour az present l'on ne doyge rien inover."

Christ.[15] Ascension was uncontroversial in content and celebrating the Nativity was very important. It is quite likely that the sermons on Circumcision, Annunciation, and Ascension did focus on the themes of the specific days, but almost certainly not in the traditional fashion! In 1551 Calvin claimed that he had preached on the Annunciation to warn people against it.[16] So the content of the four holy days probably continued to be thematic until the official abolition in 1550, but the theme was not always treated in a positive fashion and the value of each holy day varied considerably.

Note that Christmas has not been discussed in the same way as the other three feasts. This is the one major exception to development of the four feasts. For Christmas, the liturgy was naturally that for Sunday morning; there were necessarily two times of worship; and the subject was obviously the birth of Jesus, with a sermon based on Luke 2. This then summarizes the less clear aspects of what it meant to observe the four weekday feasts: liturgical form, number of services, and Biblical content. In the early 1540's this was the same for all four, but by the end of 1544, at least the number of services had changed for three of the four, and the treatment of the subject matter varied from reverence for Christmas and Ascension to identifying the Annunciation as superstitious.

It is now possible to return to the question of the legal status of these four as weekday holidays, i.e., days when work was prohibited. As early as 1538 Calvin had taken the stance that people should not be prohibited from returning to work on a holiday, as he explained to Heinrich Bullinger in the strife over the re-introduction of the four feasts[17]. When he returned to Geneva he had not changed his mind and so throughout the 1540's, the holiday status was the key focus of Calvin's objections to the four feasts as a whole, regardless of their content. When the four were "abolished" in 1550, this provision was the one common factor. The theological rationale for the objection to weekday

15 Registres du Conseil 39, f. 59, March 20, 1545, CO 21:349: "La feste de la conception combien que c'est superstition se fayct. Ordonné que ledit jour l'on fasse ainsi que le jour de la priere".

16 Calvin to Bullinger, April 1551, n.1482, CO 14:105–106.

17 See letter n.111, CO 10/2:191. "In feriis plurima laboramus perplexitate, quemadmodum semper sumus professi, neque alia conditione concedere possumus istas quatuor institui, nisi ut tollatur nimium imperiosa earum indictio, ac liberum sit iis qui volent post concionem ad opus se conferre. Non tamen fenestram audemus aperire tot turbis, quas emersuras iam prospicimus si aliter fiat". Calvin's primary problem was the government's imposition of the rites without pastoral participation in the decision, but with regard to the holidays he had already decided that he opposed requiring the day to be an enforced holiday.

holidays will be considered briefly below. Here the task is to trace the changing legal status of these feasts.

Over the course of the 1540's the question of holiday observance changed in Geneva, in various ways and at different tempos. The establishment of Calvin's day of prayer was one factor. For Calvin, this special service of repentance, intercession, and thanksgiving was second only to Sunday.[18] It is appropriate to measure it by the criteria listed above: liturgy, number of services, and content. Like Sunday morning, the day of prayer was honored with its own printed liturgy, including the singing of a metrical Psalm. It also had services held at two times, dawn and 7 a.m. or 8 a.m.; the fact that the second service was held at a later hour than the usual daily worship was another sign of the importance of the day of prayer. Most weeks there was no special text for the sermon; the minister continued to expound the book on which he was currently preaching. On some rare occasions the Biblical text and the sermon were specially chosen to respond to a particular situation. For content, it was the prayer of intercession which gave this service its distinctive difference from Sundays, while the singing of Psalms and other prayers distinguished it from ordinary weekdays. What the day of prayer did not have at first was legal status with regard to stopping work. By 1545, however, the Senate had made the day of prayer a partial holiday by forbidding shops to open until after the second worship service.[19] That lasted until 8 a.m. or 9 a.m., making a significant dent in the workday every Wednesday.

In these same years—the mid-1540's—the obligatory character of holiday observance of the four traditional feasts began to diminish. In 1544 Calvin was urging that those who wished to do so should be able to go back to their regular daily occupations after the 8 a.m. worship on the four Christological holy days.[20] This evidently became the practice as a growing portion of the

18 See McKee, *The Pastoral Ministry*, chap. 4.

19 Sept. 4, 1545, quoted in Lambert, *Preaching, Praying, and Policing,* 307n57: "Suyvant ce que le Monsr. Le sindicques Des Ars a exposé que estant hier au Consistoryre, il fust parler de ceulx qui ne vont point au sermon, dont les jours de la pryeres sont pleine les rues, requerant il mectre ordre. Ordonné que les cries soyent renouvellee et que le mescredi soyt faict comme le dimanche jusques apres le sermon." From RC 40, f. 231r. archives@etat.ge.ch, accessed Jan. 8, 2013.

20 Registres du Conseil 38, f. 209v., May 22, 1544, CO 21:334–335: "M. Calvin ministre. Lequelt a exposé qu'il seroyt fort utile pour oster toutes superstitions et que touchant les quattres festes que fere passé par le general de fere: il seroyt bon de presché ung chascun jour d'ycieulx de matin: et appres disné qu'il fust en liberté de travallie ou repose. Ordonné que cella soyt advisé plus oultre en petit grand et general conseyl."

Genevan population took advantage of the permission to return to their shops, and there was increasing tension between those who kept the full legal holiday as a time for relaxing and merrymaking and those who went to their ordinary work. By 1548 Calvin was protesting to the Senate about the disorder which this division was causing.[21] Apparently he was principally disturbed by the scandal of disunity and confusion and conflict. When the "abolition" of the four feasts came, Calvin claimed that he had not asked for this.[22] It is quite possible that he protested too much, but it is also possible that he had not sought the shape of the reform which the Senate implemented. Calvin had already achieved the city's recognition of the Annunciation as superstitious and the reduction of the importance of observing Circumcision, Annunciation, and Ascension. What he really wanted now was a change in their legal status so that all Genevans would have the same work patterns; there would be no full holidays on weekdays but only partial ones when, on certain days, businesses could not open until after worship. He may have feared that if he asked simply to abolish the feasts there would be repercussions for the day of prayer, and he certainly wanted to foster that liturgical practice. He probably wanted essentially to make the four feasts legally like the day of prayer: shops closed until after the 8 a.m. service and then everyone would go back to work. What the city ordered was something which may have pleased him more, though. Geneva "abolished" all weekday full holidays, while maintaining the partial holiday for the day of prayer and decreeing that its practice should never be usurped by any other observance. It also ordered that the Lord's Supper should be celebrated only on Sundays.[23]

Did abolishing the holidays mean abolishing the holy days? Yes and no. Circumcision, Annunciation, and Ascension no longer had special annual liturgical markers, but Christmas did. Calvin's Geneva continued to observe Christ's Nativity but not on Dec. 25. "Christmas" as Christological event was definitively *not* abolished. What was changed was its observance on a particular calendar date unless Dec. 25 fell on a Sunday. The annual celebration of Christ's birth continued to have the highest status: a special liturgy, two services, distinctive content which also included the Lord's Supper, plus holiday status because it was celebrated on Sunday. The one major change was the timing from Dec. 25 to the Sunday closest to that date. This change had the effect of curtailing the

21 Registres du Conseil 42, f. 89, May 14, 1548, CO 21:426: Calvin "semblablement a prié il advise sus les quattre festes que sont esté publiés out les ungs ovrent leur buctiques les autres non qu'est scandalle. Ordonné que l'on en aye conference avecque les ministres."

22 Calvin to Bullinger, 23 April 1551, n° 1482, 105.

23 See Registres du Conseil 44, f. 125, Nov. 11, 1550, CO 21:470.

merrymaking since what had been customary at Christmas did not fit so well with Sunday observance.

In fact, despite the reactions of Calvin's contemporaries, the Genevan changes to Christmas did not constitute as significant a difference from some other Reformed neighbors as might be imagined. Zurich is a case in point. That church celebrated its Christmas Lord's Supper on the nearest Sunday, even though it continued to observe Dec. 25.[24] Any objections Bullinger could pose to Geneva's altered calendar were really applicable in essence only to the traditions of a weekday holiday and Christmas festivities, not to the content of the religious service–or even to the date of the Christmas Lord's Supper.

Further to highlight the significant role of making a day legally free of work it is worth looking at the sermons on the Passion, a weekday Christological observance which Geneva introduced. Calvin repeatedly said that it was inappropriate to observe Christ's Circumcision and not His passion.[25] Although it was apparently not his initiative, the reformer was fully in accord when in 1544 Geneva began to mark the week before Easter with sermons on the Passion at the regular times of daily worship.[26] Since this practice did not change the status of the days to holidays it does not figure in the arguments about the liturgical year. However, it does serve to demonstrate that the issue for Calvin was not whether one should or should not remember the most important events of Christ's life in public worship at specific seasons of the year, but what relationship that observance had to Biblical teaching on rest and daily work.

Clearly, Calvin was selective in "abolishing" the holy days, and the common focal point of that abolition was essentially the weekday holiday status of the traditional feasts. This makes it possible to identify more precisely the theological reasoning which shaped the changes to the four feasts. Calvin disapproved of the holiday character of weekday observances; only one day per week was excluded from work on the grounds of scripture.[27] This does not have anything to do with whether a particular time is holy or not. In principle, every day

24 See Engammare, "Reformed Preaching in the Sixteenth Century," 212.

25 Calvin to Johannes Haller, January 2, 1551, nº 1428, CO 14:5; Calvin to Bullinger, April 23, 1551, nº 1482, CO 14:105.

26 Registres du Conseil 38, f. 131, March 21, 1544, CO 21:332: "Ordonné que les predicans tout aut long de la sepmainne devant pasques ayent à precher la passion." See McKee, *The Pastoral Ministry*, 299–301.

27 For a summary of these arguments as developed through the *Institutes* and sermons on the fourth (Sabbath) commandment, see McKee, *The Pastoral Ministry*, 178–187. The stance is evident from the *Institutes* 1536, see *Opera Selecta* I, 47 ff., 385 ff., et passim. Cf. 2.8.30–34.

belongs to God and the faithful should rest from their own agenda continually, seven days a week. Every day is holy in the sense that it should be dedicated to doing God's will. However, God's word sets aside one day in seven for rest and special gatherings for worship. Again, in principle, any day could have been designated, since none has any intrinsic, ontologically distinct character. The Lord's Day was chosen by the early church because it was the day of the resurrection, and so it is the appropriate day for Christians to observe as a rest from daily labor.[28] The purpose of this "holiday" is not to escape work as if it were evil. God created human beings to work as well as to worship; it could be said that work is also a form of worship. Ceasing to do daily labor is not virtuous in itself, but it is necessary in order to enable believers to do a different kind of activity: to hear God's word, receive the sacraments, and respond to God's grace with praise and *koinonia* (mutual sharing) (Acts 2:42).

Calvin's teaching about the traditional liturgical year was shaped by his Biblical theology and serves as a coherent expression of how that theology was embodied in religious time. The radical changes were not simply an iconoclastic fervor to remove anything not explicitly ordered by scripture. The modifications to the tradition were intended to follow scriptural guides about rest and work. Yet the point was not a new legalism, not a claim to distinguish holy and profane time; the object was to provide for proper use of all time, since all belongs to God. The elevation of Sunday and revision of the practice of the four feasts are aspects of Calvin's thinking about liturgical time which have received most (indeed, almost all) attention. However, the truly creative and long neglected part of his work was the development of the day of prayer, as a means for people to practice looking at their daily life for God's immediate presence and continuing action. The complete story has been told elsewhere,[29] so a summary must suffice here.

By long tradition, grounded in Biblical teaching, Christians have regarded major disasters such as wars or plagues, or great blessings such as victories, as evidence of God's particular intervention in the lives of God's people to correct sin or give aid. Typically, the church's response has been to call for special acts of repentance or thanksgiving. Essentially Protestants continued this pattern of engaging in liturgical forms of penitence and sometimes of rejoicing,

28 For reference to the early church choice of the day of resurrection, see *Inst.* 2.8.34 (from 1543).

29 McKee, *The Pastoral Ministry*, 310–352. See also Elsie McKee, "Calvin's Day of Prayer: Origins, Nature, and Significance," in *Calvin und Calvinismus–Europäische Perspektiven*, ed. Irene Dingel & Herman Selderhuis (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 315–332.

although they dropped many of the ways (such as processions) by which the medieval church expressed repentance or gratitude. This is the background of the Calvinist Reformed day of prayer. Before Calvin came to Strasbourg Bucer had been seeking ways to make this kind of attention to God's acting in the world a regular thing, but he had not had much success. The great and ongoing plagues in 1541–1542 led both Strasbourg and Basel to call for weekly or monthly observance of a special day, but this practice did not have a recognized theological basis or liturgical shape. Calvin changed that.

The practice of day of prayer in Calvin's Geneva demonstrates that it was the complement to Sunday. As soon as he returned in the fall of 1541, Calvin requested a regular weekly day of prayer with the specific focus of intercession and he wrote a special prayer for it. Within a few months he published both a rationale and a liturgy for this service, elevating it to a place second only to Sunday morning, the only other time of worship which had a written order of service. As with most Sundays, there was usually no fixed content for day of prayer sermons; the pastor continued his *lectio continua* text except on certain occasions.[30] Over time, as the place of the four feasts diminished, Calvin strongly nurtured the practice of the day of prayer. At least by 1545 he had won for it recognition as the one weekday when everyone should attend worship; to make this easier there would be services at two times on both sides of the city, and the shops would not open until after the services. By 1550, when the four feasts were definitively re-defined ("abolished"), the day of prayer was recognized as the only fixed weekday observance in the Genevan liturgical calendar. That this day stood out as a notable development among Calvin's contemporaries is evident in the way that he was attacked for creating "a new saint's day," but its appeal as an expression of Biblical teaching is seen in how it spread among most of the Reformed churches. It became the second fulcrum of time for the Calvinist Reformed tradition.

Here the key point is to observe how the day of prayer completes and illuminates Calvin's sense of liturgical time. The traditional Christological celebrations, focused on Sundays and including special recognition of the Nativity, Passion Week, Easter, and Pentecost, were the central aspects of religious time because the focus of faith is the work of Christ. However, the Calvinist Reformed balanced this with a secondary but still important attention to the engagement of God in the contemporary world in which Christians live day by day. God's providence, God's immediate presence in every moment of

30 For the liturgy and examples of the special day of prayer services which were exceptions to the *lectio continua* rule, see McKee, *The Pastoral Ministry*, 326–344.

the believer's life is a very important part of Calvin's teaching. The day of prayer gives a regular weekly liturgical expression to this theological conviction, so that the Lord's Day and the day of prayer make a rhythm of celebrating God's saving and sustaining love in the concrete worship life of God's people. In his changes to the traditional liturgical year Calvin was primarily interested in revising the practice of worship according to Biblical theology. In his development of the day of prayer, he was not trying to be "creative" but to ground and embody in regular worship the Christian faith in God's providence. The combination of Sunday and the day of prayer demonstrates in a concrete fashion the coherence between Calvin's teaching on soteriology and providence, and his practice of corporate worship. It also reveals that Calvin had a very thoughtful and nuanced perception of liturgical time.

Bibliography

Printed Sources

Bucer, Martin. "Grund und Ursach." In *Martin Bucers Deutsche Schriften*, edited by Robert Stupperich. Vol. 1: *Schriften 1520–1524*, edited by Robert Stupperich. Gütersloh: G. Mohn, 1960.

Calvin, John. "Ecclesiastical Ordinances." In John Calvin. *Opera Selecta*, edited by Peter Barth and Dora Scheuner, vol. 2. Monachii: C. Kaiser, 1952.

Calvin, John. *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, edited by Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz and Eduardus Reuss, vols. 14, 21. Brunswick: C. A Schwetschke, 1870–1877.

Calvin, John. *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin,* publiés sous la direction des Archives d'État de Genève. *Tome I du 1er mai au 31 décembre 1536*, edited by Paule Hochuli Dubuis. Genève: Droz, 2003.

Calvin, John. *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin,* publiés sous la direction des Archives d'État de Genève. *Tome II du 1er janvier au 31 décembre 1537*, edited by Paule Hochuli Dubuis et Sandra Coram-Mekkey. Genève: Droz, 2004.

Calvin, John. *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin,* publiés sous la direction des Archives d' État de Genève. *Tome V du 1er janvier au 31 décembre 1540*, edited by Sandra Coram-Mekkey *et al*. Genève: Droz, 2011.

Calvin, John. *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin.* Vol. 1 (1542–1544), edited by Thomas A. Lambert et Isabella M. Watt. Genève: Droz, 1996.

Calvin, John. *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin.* Vol. 4 (1548), edited by Isabella M. Watt and Thomas A. Lambert. Genève: Droz, 2007.

Literature

Balke, Willem and Moehn, Wilhelmus H. Th. "Introduction." In *Sermons on the Acts of the Apostles*, edited by Balke & Moehn. Neukirchen-Vluyn; Neukirchener Verlag, 1994.

Bornert, René. *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523–1598)*. Leiden: Brill, 1981.

Engammare, Max. "Reformed Preaching in the Sixteenth Century. The Use of Lectionaries in Zurich." *Zwingliana* 42 (2015): 195–224.

Lambert, Thomas A. "Preaching, Praying, and Policing the Reform in Sixteenth-Century Geneva." Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1998.

McKee, Elsie A. "Calvin's Day of Prayer: Origins, Nature, and Significance." In *Calvin und Calvinismus–Europäische Perspektiven*, edited by Irene Dingel & Herman Selderhuis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

McKee, Elsie A. *The Pastoral Ministry and Worship in Calvin's Geneva*. Genève: Droz, 2016.

Jean Calvin au miroir de l'*Interim* d'Augsbourg. Réactions polémiques, discours consolatoire et genèse d'un nouveau projet de réforme (1548–1550)

Nathalie Szczech

Le 24 avril 1547, les partisans de la Réforme plongent dans un temps de crise. Les princes de la Ligue de Smalkalde, menés par Jean-Frédéric de Saxe, sont défaits, en ce jour, à Mühlberg par les troupes impériales. Ces dernières, renforcées par une série de succès diplomatiques acquis au cours des années précédentes, ont aisément pu prendre possession des places protestantes du sud de l'Allemagne au cours de l'année 1546, alors que Maurice de Saxe, que Charles Quint est parvenu à désolidariser de la Ligue, lançait, de son côté, une offensive sur la Saxe électorale qu'il entendait faire sienne. Moins d'une année après le début des opérations, la bataille finale s'est engagée sur la rive droite de l'Elbe, que les troupes impériales étaient parvenues à franchir. Les troupes de Jean-Frédéric de Saxe ont rapidement dû céder sous le nombre des forces adverses. L'Électeur de Saxe est même fait prisonnier. La défaite des forces protestantes à Mühlberg conduit les princes de la Ligue de Smalkalde à la capitulation, le 19 mai 1547[1]. En interdisant temporairement la lutte d'influence des princes protestants d'Allemagne, cette défaite déstabilise la scène européenne et met les partisans de la Réforme en difficulté dans les négociations diplomatiques comme dans le dialogue avec les autorités politiques.

Charles Quint, habité par le rêve d'une réunion de l'Église, met à profit sa position de force pour promulguer, le 15 mai 1548, l'*Interim* d'Augsbourg. Ce texte doit provisoirement régler la question de la division religieuse de l'Empire et aménager la coexistence des catholiques et des protestants, dans l'attente des décisions du concile qui s'est ouvert à Trente en 1545. Si les vingt-six articles qui

1 Voir Bernard Vogler, *Le monde germanique et helvétique à l'époque des Réformes, 1517–1618*, vol. 1 (Paris: SEDES, 1981); Pierre Chaunu, Michèle Escamilla, *Charles Quint* (Paris: Fayard, 2000), 299–301. Sur la bataille de Mühlberg et la politique de Charles Quint dans la séquence 1546–1550, voir Denis Crouzet, *Charles Quint: empereur d'une fin des temps* (Paris: Odile Jacob, 2016), troisième partie.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_005

le composent sont négociés entre catholiques et protestants[2], l'*Interim* rétablit dans l'Empire la doctrine et les rites romains. Le texte insiste notamment longuement sur le sacrifice de la messe et, dans l'attente des conclusions des pères conciliaires, fait deux concessions mineures et provisoires : il autorise les laïcs à communier sous les deux espèces et reconnaît provisoirement le mariage des prêtres qui sont passés à la Réforme[3]. Si l'*Interim* présente la doctrine romaine comme indubitable et affirme la validité des hiérarchies et traditions de l'Église, il ménage néanmoins les protestants vaincus, en se refusant à les condamner explicitement dans leur foi. Pour l'empereur, il s'agit de présenter une doctrine qui pourrait être acceptable pour les luthériens, de manière, à terme, à la leur faire adopter pleinement. Contraint par ce nouveau cadre, le mouvement protestant est condamné à reculer peu à peu dans l'Empire, puis à disparaître. L'*Interim* provoque l'indignation tant des catholiques, qui reprochent au texte ses formules ambiguës et ses concessions, que par les protestants, qui considèrent que son adoption constitue un renoncement à leur foi. Melanchthon dénonce ainsi le texte dès juillet 1548, de même que plusieurs théologiens luthériens, tout particulièrement ceux de Magdebourg[4].

À la fin de l'année 1548, le Conseil de Genève autorise la publication d'un traité polémique latin de Jean Calvin, qui paraît sous le titre d'*Interim adultero-germanum : cui adjecta est, vera christianae pacificationis, et Ecclesiae reformandae ratio*[5]. Cet in-octavo de 208 pages propose, dans sa première

2 Le texte de l'*Interim* fut préparé par les évêques allemands Julius Pflug, marqué par l'érasmisme, et Michael Helding, en discussion avec Agricola, prédicateur d'Eisleben et Caspar Aquila, le surintendant de Joachim II de Brandebourg. Il fut corrigé par le confesseur impérial Pedro de Soto, par Domingo de Soto, venu de Trente pour cette tâche, ainsi que par Pietro Malvenda : voir Jacques V. Pollet, *Julius Pflug (1499–1564) et la crise religieuse dans l'Allemagne du XVI^e siècle* (Leiden: Brill, 1990), 225.

3 Sur le compromis posé par ce texte, voir Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève: des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle* (Paris: H. Champion; Genève: Diff. Slatkine, 1997), 123–130.

4 Voir Timothy J. Wengert, "Not by Nature *Philoneikos* : Philip Melanchthon's Initial Reactions to the Augsburg Interim," in *Politik und Bekenntnis : Die Reaktionen auf das Interim von 1548*, éd. IreneDingel, Günther Wartenberg (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 33–49 ; Irene Dingel, "The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548–1580)," in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, éd. Robert Kolb (Leiden: Brill, 2008), 15–64.

5 Jean Calvin, *Interim adultero-germanum : cui adjecta est, vera christianae pacificationis, et Ecclesiae reformandae ratio* (s.l. [Genève]: s.n. [Jean Girard], 1549). À propos de cette publication, voir Rodolphe Peter, Jean-François Gilmont, *Bibliotheca calviniana : les œuvres de*

partie, une reproduction des articles de l'*Interim* d'Augsbourg promulgué par Charles Quint le 15 mai 1548, suivie d'une réfutation linéaire de chacun d'eux[6]. En 1550, Calvin fait paraître son célèbre traité *Des scandales*, qui réagit lui aussi, pour partie, aux difficultés nées de la défaite de Mühlberg[7]. Ces traités viennent tous deux prendre part au concert de critiques protestantes dont l'*Interim* fait l'objet dans les mois qui suivent sa promulgation[8]. Appelant à la défense d'une Réforme menacée tant sur le plan politique que doctrinal, les critiques de Calvin témoignent de la vulnérabilité des partisans de la Réforme et de l'impasse dans laquelle ils se trouvent au tournant des années 1540–1550. Réactions polémiques autant qu'homilétiques dans un temps de troubles, ces ouvrages réaffirment avec force et publient, à destination d'un public élargi aux dimensions européennes, une doctrine réformée qui ne doit souffrir aucun compromis ; ils entendent, dans le même temps, servir à l'édification des fidèles ballotés par l'incertitude et au conseil des autorités plongées dans le doute. L'intérêt de ces sources réside aussi en ce que, rapportées à l'ensemble de l'œuvre polémique calvinienne, elles signent une inflexion du projet réformateur que Calvin s'attache à mettre en œuvre depuis la fin des années 1530 et son engagement dans le ministère pastoral. Marquant la déception de Calvin devant la faillite d'une Réforme des princes, ces traités polémiques témoignent de la genèse d'un renouvellement majeur de l'apostolat calvinien, que l'historien Heiko Obermann a souligné en évoquant l'avènement d'une

---

Jean Calvin publiées au xvi^e siècle, vol. 1 (Genève: Droz, 1991–2000) [abrégé *BC* par la suite], notice 49/6. Le traité est réédité à Genève en 1549 (voir *BC* 1:49/7) et traduit en français cette même année : Calvin, *L'Interim, c'est-à-dire provision faicte sur les differens de la religion, en quelques villes et pais d'Allemagne. Avec la vraye façon de reformer l'Eglise chrestienne, et apointer les differens qui sont en icelle*, trad. non attribuée (s.l. [Genève]: s.n. [Jean Girard], 1549) (voir BC 1:49/9). Une édition non autorisée par Calvin est publiée à Magdebourg par Michael Lotter (voir *BC* 1:49/8).

6 Calvin, *Interim adultero-germanum*, 4–74 pour la première partie et 75–203 pour la seconde. La réfutation de Calvin traite successivement des questions de la justification, du service de Dieu, de l'Église, des sacrements, de la messe, de la mortification, du célibat des prêtres et des cérémonies. Il se termine par une critique acerbe de Robert Céneau, évêque d'Avranches.

7 Jean Calvin, *De scandalis, quibus hodie plerique absterrentur, nonnulli etiam alienantur a pura Evangeli doctrina* (Genevae: apud Ioannem Crispinum, 1550) (voir *BC* 1:50/9). Une version française du traitée est publiée au même moment : *Des scandales qui empeschent aujourd'huy beaucoup de gens de venir a la pure doctrine de l'Evangile, et en desbauchent d'autres* (Genève: Jean Crespin, 1550) (voir *BC* 1:50/12).

8 Voir *Das Interim 1548/50 : Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, dir. Luise Schorn-Schütte (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2005); Anja Moritz, *Interim und Apokalypse. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel des magdeburgischen Publizistik 1548–1551/52*

« Réforme des réfugiés » (*Reformation of the refugees*)[9] au cours des années 1550. Posant les bases d'un engagement renouvelé au service de l'Évangile, Calvin affirme alors la nécessité de conquérir les âmes et de bâtir une Église nouvelle qui ne cherche plus uniquement son secours des autorités politiques locales, dont il faudrait attendre la conversion, ni des puissances protestantes, dont les divisions l'ont déçu, mais qui doit, même attaquée et sans crainte de sa faiblesse qui fait sa force, avancer d'elle-même, gardée par la main de Dieu qui consacrera bientôt son triomphe.

1 Une dénonciation des « jolis moyenneurs »

La promulgation de l'*Interim* et les bouleversements qu'il introduit sur la scène politico-religieuse suscitent, chez les réformateurs, bien des craintes, dont la correspondance se fait l'écho. Heinrich Bullinger s'oppose au texte dès le 26 mai[10]. Face à l'inertie dans laquelle se trouvent englués les luthériens vaincus—Bullinger évoque un Melanchthon « timoré et mal en point » (*pavidum et luxatum*)[11]—, plusieurs de ses correspondants sollicitent Calvin, à l'été 1548, pour qu'il prenne publiquement position contre l'*Interim* : Bullinger lui demande de publier un commentaire critique qui puisse être un « antidote »[12] à l'*Interim*. Mais le réformateur hésite à s'engager dans l'écriture[13]. Il demande conseil à Bucer, qui ne tranche pas, craignant probablement de le pousser dans l'arène polémique en des temps troublés[14]. N'a-t-il pas lui-même, contraint de quitter Strasbourg pour l'Angleterre le 6 avril 1549, payé son opposition à l'*Interim* au prix fort[15] ? Il est possible que la prise Constance, conquise le 14 octobre 1548 par les troupes impériales, qui y rétablissent la

(Tübingen: Mohr Siebeck, 2009) ; *Reaktionen auf das Augsburger Interim : der interimistische Streit, 1548–1549*, dir. Irene Dingel (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010).

9 Heiko Obermann, "*Europa afflicta*: the Reformation of the Refugees," *Archiv für Reformationsgeschichte* 83 (1992): 91–111.

10 Voir *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia,* éd. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (Brunswick: C. A. Schwetschke et fils, 1863–1900) [abrégé CO par la suite], 12:706–707, cité dans *BC* 1:49/6-8. Voir aussi ibid., 13:60–61 (15 octobre 1548).

11 Voir H. Bullinger à J. Calvin, 26 mai 1548, dans CO 12:706, citée dans *BC* 1:49/6, 310.

12 Voir H. Bullinger à J. Calvin, 14 juillet 1549, dans CO 13:7, citée dans *BC* 1:49/6, 310.

13 Voir J. Calvin à G. Farel, 10 août 1548, ibid., 27, citée dans *BC* 1:49/6, 310.

14 Voir M. Bucer à J. Calvin, 30 septembre 1548, ibid., 56, citée dans *BC* 1:49/6, 310.

15 Voir Gottfried Hammann, *Entre la secte et la cité : le projet d'Église du réformateur Martin Bucer (1491–1551)* (Genève: Labor et Fides, 1984), 80.

messe par les armes dès le lendemain, ait précipité la décision du réformateur[16]. La ville libre se trouve aux frontières des cantons suisses, qui s'en trouvent directement menacés. Bien informé par ses correspondants[17], le réformateur se décide à prendre la plume pour rédiger une critique du texte de l'*Interim*. Son texte est prêt à la fin du mois de novembre 1548 et imprimé à Genève, après autorisation du Conseil, au début du mois de janvier 1549[18].

Dans sa réfutation, Calvin attaque vivement les « jolis moyenneurs » et « abuseurs de fideles » qui défendent l'*Interim* et s'élève contre ce qui lui apparaît non comme un compromis politique temporaire, mais comme une compromission impie :

> Cette dispute ne s'adresse point aux Turcs ou aux juifs, qui voudraient que le nom de Christ fût entièrement aboli ; ni aux francs et droits papistes qui demandent que nous renoncions pleinement à la vérité, mais à je ne sais quels bâtisseurs d'une concorde fardée qui nous laissent tellement la moitié de Jésus-Christ que cependant il n'y a nulle partie de sa doctrine qu'ils n'obscurcissent ou barbouillent de quelque mensonge. Et pour bien colorer une telle malice, ils l'appellent, Reformation. Est-ce ainsi donc, qu'en nous retirant finement de celuy qui est autheur de paix, ils nous promettent la paix pour nous embabouiner[19] ?

Élargissant la lutte menée, dans les années précédentes, contre les « nicodémites », indéterminés et simulateurs[20], Calvin part en guerre contre les

16 Voir H. Bullinger à J. Calvin, 15 octobre 1548, dans CO 13:60–61.

17 Bucer informe Calvin de l'attitude des réformateurs et des autorités allemandes : voir CO 13:56 (octobre 1548), 147–149 (9 janvier 1549), 181–182 (7 février 1549) et 197–199 (20 février 1549). Brenz, qui s'est réfugié à Bâle, fait de même : ibid., 13:57–59 (6 octobre 1548). Calvin reçoit aussi des nouvelles de Myconius, de Farel, des ministres de Montbéliard, de W. Musculus et de J. Lenglinus : voir ibid., 37–39 (28 août 1548), 104–106 (novembre 1548), 152–153 (10 janvier 1549), 441–442, 22 octobre 1549), 555–557 (11 mai 1550), lettres citées dans Jean Calvin, *Traité des scandales*, éd. Olivier Fatio (Genève: Droz, 1984), 202n6.

18 Voir J. Calvin à G. Farel, 27 novembre et 12 décembre 1548 et de H. Bullinger à Calvin, 9 janvier 1549, CO 13: 110, 126 et 148, cités et traduits dans *BC* 1:49/6, 310–311.

19 Calvin, *L'Interim*, 90.

20 Voir Jean Calvin, *Petit traicté, monstrant que c'est que doit faire un homme fidele congnoissant la verité de l'evangile: quand il est entre les papistes, avec un epistre du mesme argument* (s.l. [Genève]: s.n. [Jean Girard], 1543) et Jean Calvin, *Excuse de Jehan Calvin, a Messieurs les Nicodemites, sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand' rigueur* (s.l. [Genève]: s.n. [Jean Girard], 1544).

promoteurs de la concorde, qui sont prêts, pour rétablir la paix de l'Église, à mettre la vérité en discussion et à faire des compromis sur les points de doctrine qu'ils considèrent comme mineurs. Ces « moyenneurs », qui excellent à déguiser leurs manœuvres, font recette en affirmant agir pour la paix de l'Église et séduisent des partisans de la Réforme ballotés par les troubles, la répression et les divisions qu'a entraînées la défaite de la Ligue de Smalkalde. Alors qu'il combat quotidiennement à Genève, depuis 1541, pour la sanctification de la communauté, de manière à rejeter les pollutions qui pourraient entacher le sacrement de la cène[21], alors qu'il diffuse en France et plus largement en Europe, depuis 1543, les principes d'une séparation d'avec les souillures que constituent, selon lui, les cérémonies « papistes[22] », Calvin ne peut accepter un texte qui, en 1548, institutionnalise le mélange de la vérité avec l'erreur et l'abomination idolâtre. « Jusques à quand clocherez-vous à deux côtés ? Si le Seigneur est Dieu, suivez-le ; ou si c'est Baal, suivez-le » (1 Rois 18, 21), écrit ainsi le réformateur en dernière page du traité, comme il le faisait déjà en 1543, en tête de son *Petit traité de l'homme fidele entre les papistes*, pour pousser les fidèles à faire un choix entre vérité et erreur. En 1548, en mettant en exergue de sa réfutation le verset « Donnez vous garde du levain des Pharisiens » (Marc 8, 15), redoublé, en avant-dernière page, par la citation d'1 Corinthiens 5, 6 (« Un peu de levain enaigrit toute la paste »)[23], le réformateur renforce son avertissement et souligne, pour les lecteurs, et tout particulièrement ceux qui sont amenés à prendre des décisions, le danger que représentent les « moyenneurs » « fins et cauteleux, qui s'insinuent sous [une] couverture [de paix et d'union] »[24]. L'*Interim* de 1548 se donne en effet comme une solution politique qui pourrait séduire certains réformateurs et qui, faute de résistance, pourrait conduire les protestants à retomber, à terme, dans les ténèbres de l'erreur et de la superstition. L'audience des « moyenneurs », la séduction qu'ils exercent alors et le danger qu'ils représentent peuvent se mesurer à l'aune de la véhémence que Calvin déploie à leur encontre dans sa réfutation de l'*Interim*[25].

Calvin montre qu'il a bien compris la stratégie des promoteurs catholiques de l'*Interim*, qui consiste à faire des concessions mineures aux partisans de la

21 On pense ici à l'action de discipline ecclésiastique entreprise à Genève dans le cadre du Consistoire institué par les Ordonnances ecclésiastiques de 1541 : voir les *Registres de la Compagnie des Pasteurs*, vol. 1 (Genève: Droz, 1964), 1–13.

22 Voir les rééditions et traductions, entre 1543 et 1549, du *Petit traicté de l'homme fidele entre les papistes* et de l'*Excuse aux Nicodemites* : BC 1:43/6, 44/9, 44/11, 45/9, 48/14, 49/5.

23 Calvin, *L'Interim*, 248.

24 Ibid., 90.

25 Voir, en particulier, ibid., 89–93.

Réforme, pour mieux les faire revenir progressivement dans l'Église[26]. Portés par leurs espoirs de paix, les « moyenneurs », qui font bon accueil au texte, conduisent donc l'Église née de la Réforme à sa perte. Le traité de Calvin se construit alors comme une révélation des manœuvres hypocrites des défenseurs de la doctrine romaine et des prises de risque insensées de ceux qui consentent à leur parler et comme une mise en garde lancée à l'attention de ceux qui ont le destin de la « vraye Eglise » entre leurs mains. La tentation du compromis, que Calvin a dénoncée dans l'ordre de l'éthique individuelle en 1543–1544, a pris, en 1548, une dimension politique et sa dénonciation entraîne le réformateur dans un combat contre les partisans de la concorde civile, qui le mobilisera jusqu'au début des années 1560[27]. Si Calvin comprend aisément que l'on puisse être « fort tormenté de voir une telle dissipation de l'Eglise : comme si le corps de Jesus Christ estoit deschiré par pieces », il se refuse résolument, dès cet opuscule de 1549, à sacrifier « la vraye paix de l'Eglise […] qui est de Christ » et découle de l'acceptation, par tous, de « la verité de son Evangile », au « nom de belle apparence [qu'est] le nom de Paix et [au] tiltre favorable que le tiltre d'Unité »[28]. En 1549, Calvin entre donc en guerre contre ceux qui menacent la pureté de l'Évangile en consentant aux compromissions et se positionne en défense d'une identité confessionnelle en construction et menacée par l'idéal impérial d'unité.

2 Une lecture pastorale des troubles de l'actualité

Le traité *Des scandales*, publié en 1550, se fait lui aussi l'écho du désastre de Mühlberg, de l'*Interim* de 1548 et du « povre estat » de l'Église[29]. Il approfondit la lecture pastorale des troubles dans lesquels se trouve plongée l'Église et propose donc tant un enseignement à l'attention des fidèles vulnérables qu'une réfutation des manœuvres des « moyenneurs », qui ne leur proposent que de vaines solutions. Le réformateur, soucieux du découragement qu'ils peuvent provoquer chez les fidèles, s'attarde ainsi sur les obstacles que rencontre « la vraye Eglise » depuis la condamnation des thèses de Luther par Rome en 1520 (« depuis trente ans en ça », écrit Calvin) et surtout depuis la fin des années

26 Ibid., 90–91.

27 Voir Mario Turchetti, "Calvin face aux tenants de la concorde (moyenneurs) et aux partisans de la tolérance (castellionistes)," in *Calvin et ses contemporains. Actes du colloque de Paris, 1995*, éd. Olivier Millet (Genève: Droz, 1998), 43–56.

28 Calvin, *L'Interim*, 89–90 (original latin, 75–76).

29 Calvin, *Traité des scandales*, 112–119.

1540 (« depuis deux ans »)[30]. Il explique aux lecteurs troublés et prêts à abandonner leur foi et leur âme, pour assurer la tranquillité de leur esprit et le salut de leur corps, qu'il faut paradoxalement considérer les persécutions qui se sont accélérées depuis le milieu des années 1530 et la crise politico-militaire de 1547–1548 comme des consolations[31]. L'Église est abattue mais sauve encore et Calvin lit dans cette situation un miracle divin et un encouragement.

> Mais cependant, veu que les iniques apres avoir bien menacé et espouvanté, apres avoir escumé toute leur rage en tuant et meurtrissant tout ce qu'ils peuvent : ne parviennent pas neantmoins si avant, que d'abolir l'Eglise, qu'elle ne se tienne tousjours debout, quoy qu'elle soit humiliee sous la croix : pourquoy ne recognoissons-nous un miracle de Dieu excellent et magnifique, en ce qu'elle est ainsi conserve ? Si un homme prudent considere en soy ce qu'ont machiné les ennemis depuis 30. ans en çà, et combien ils ont eu de prattiques en main pour la ruiner, il sera contraint de s'esbahir comment elle n'est cent fois perie du tout[32].

La crise de 1547–1548 devient alors une leçon. Pour mieux la faire comprendre, Calvin choisit d'argumenter par l'Histoire et déroule donc, sur plusieurs pages, des exemples de persécutions passées[33]. Le pasteur peut ainsi inscrire les troubles du temps présent dans la continuité de ceux des temps bibliques et fortifier les fidèles immobilisés par la crainte : si Dieu a conservé son Église jusqu'alors, en dépit des attaques renouvelées dont elle a été l'objet, il continuera à le faire et rester dans l'angoisse des difficultés présentes reviendrait à « pervertir les œuvres de Dieu d'une malice délibérée »[34]. La continuité de l'Église survivante, bien plus que son triomphe, doit consoler les fidèles et les inviter à placer leur foi en la Providence et en la constance de la protection céleste : « […] l'histoire de ces temps-là nous testifie beaucoup mieux la providence de Dieu à maintenir le salut de son Eglise, que si les Juifs eussent esté victorieux de tous les peuples, et eussent pompeusement triomphé par dessus tous »[35]. Les fidèles doivent patienter dans l'attente de Dieu, qui, au temps marqué, consacrera le triomphe de l'Église.

---

30 Ibid., 113.

31 Sur l'évocation des difficultés rencontrées par les partisans de la Réforme depuis 1520, voir ibid., 112–113.

32 Ibid.

33 Ibid., 89–108.

34 Ibid., 111.

35 Ibid., 108.

Sous la plume du réformateur, la crise que traversent alors les partisans de l'Évangile apparaît en outre comme un indispensable rappel à l'ordre et une nécessaire humiliation. La vraie Église ne peut se construire que dans la lutte et la conscience de sa propre fragilité, au risque que les fidèles ne la considèrent comme un acquis, alors qu'elle n'est que grâce : « Si depuis que l'Evangile a commencé d'estre presché au monde, l'Eglise eust tousjours flori et prosperé sans nulle fascherie, c'eust esté un moyen accoustumé aux hommes, et cela se fust escoulé sans y penser »[36]. Expliquant que « Dieu veut que les hommes soyent sujets à scandales, afin d'exercer la foy des siens, et de séparer les hypocrites, comme la balle et la paille d'avec le bon blé », le réformateur s'indigne des arguments fallacieux des « moyenneurs », qui font scandale des difficultés nées de Mühlberg, manoeuvrent pour les évincer, et remettent ainsi en cause les « secrets conseils de Dieu »[37]. L'Église « humiliée soubz la croix », rescapée et miracle de Dieu seul, doit au contraire devenir un sujet de méditation, en ce qu'elle se donne comme le signe visible de la suffisance de la grâce, de l'insondable souveraineté divine et de l'irrémédiable incapacité humaine. Théologie en actes, les troubles qui ont suivi la défaite de la Ligue de Smalkalde à Mühlberg invitent donc à reconnaître la faillite des projets, constructions et idéaux humains et à laisser à Dieu toute licence pour agir glorieusement et faire triompher l'Évangile par ses voies.

3 La faillite d'une Réforme politique

Ces attaques contre les « moyenneurs » et cette insistance sur la nécessaire mortification de l'Église ne témoignent-elles pas d'une perte de confiance dans la légitimité d'une Réforme politique ? Ces recommandations adressées aux lecteurs individuels et les appelant à revoir leur analyse de la crise née de Mühlberg ne s'adressent-elles pas aussi aux réformateurs et aux dirigeants qui président alors aux destinées de l'Église et accordent une place trop grande aux autorités civiles pour soutenir sa réforme ? À Jacques de Bourgogne, seigneur de Falais, Calvin écrivait, le 14 juillet 1547, après la défaite de Philippe de Hesse, fait prisonnier par l'empereur :

> Les choses estans ainsi, je recongnois que nostre Seigneur nous veult du tout oster cest evangile triumphant, pour nous contraindre à combattre

36 Ibid., 110.

37 Jean Calvin, commentaire de Mt 18, 7: *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament* (Paris: Charles Meyrueis, 1854–1855), 1:463.

> soubz la croix de nostre Seigneur Jesus. Mais contentons nous qu'il face son premier mestier, de garder son eglise miraculeusement par sa vertu, sans ayde de bras humain. La probation est dure, je le confesse : mais noz peres en ont bien eu d'aussi pressantes, et sont demeurez constantz neantmoins, et n'ont point esté frustrez en leur fermeté. Cest icy quil convient practiquer le proverbe : Esperons, et nous verrons[38].

Le 26 juin 1549, dans un sermon commentant Jérémie 15, 10–11, les critiques de Calvin sont encore plus claires :

> Et maintenant ceulx qui ont voulu avoir ung evangile desguisé, qui ont voulu ung evangile tryumphant, où sont-ilz aujourd'huy ? Voilà messieurs les marchantz qui se ventoient d'avoir l'Evangile de Dieu, mais ce pendant on voyoit leurs meschantes traffiques. Ils ont voulu avoir ung evangile à leur poste, mais maintenant il fault qu'ilz aiyent des Espagnolz qui leur aprennent une aultre leçon. Et nous, où en sommes-nous? Dieu ne sera il pas le maistre aussy bien sur Geneve comme sur Auxbourg et Neuremberg[39].

Elargissant ces critiques formulées dans le cadre de lettres ou de sermons, Calvin met à profit des traités polémiques publiés en latin et en français et dont la diffusion s'envisage à l'échelle européenne, pour dénoncer le triomphalisme des princes protestants de l'Empire et peut-être, par ricochet, les projets de ceux qui, tels les évangéliques français entourant Marguerite de Navarre, ont placé leur confiance en eux pour l'avancement de la Réforme et la protection des partisans de l'Évangile[40].

> Du temps que la profession de l'Evangile avoit sa grande estendue par l'Allemagne, et que ceux qui sembloyent avoir bon zele à la maintenir estoyent en leur entier : quand ceste guerre fut entreprise, qui a eu une si piteuse issue : voyant que tous les nostres avoyent conceu une grande esperance de tout gagner, je disoye quelques fois en mes sermons, que la

38 J. Calvin à J. de Bourgogne, 14 juillet 1547, dans CO 12:552, cité par l'éditeur de Calvin, *Traité des scandales*, 114n199.

39 Jean Calvin, *Sermons sur les Livres Jérémie et des Lamentations*, éd. Rodolphe Peter, *Supplementa calviniana*, vol. 6 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1971), 34–35, cité dans *Traité des scandales*, 114n199.

40 Sur les négociations diplomatiques menées par Marguerite de Navarre et des évangéliques français, voir Jonathan A. Reid, *King's Sister–Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492–1549) and Her Evangelical Network* (Leiden: Brill, 2009), 497–516.

> victoire que nous pourrions avoir, nous seroit plus perilleuse que celle que les ennemis auroyent sur nous : d'autant que nulles calamitez-ne nous pouvoyent tant faire de mal qu'un Evangile par trop triomphant, qui nous eust rendu insolens outre mesure. […] Il a fallu pour delivrer l'Evangile d'une telle infamie, que ceux qui ne se vouloyent ranger de leur bon gré à humilité et modestie y fussent contraints par force. D'avantage, Dieu a monstré par cest examen quel estoit le courage de chacun. Chacun parloit bravement et à pleine bouche de l'Evangile, estant à repos et comme en l'ombre. Les plus meschans hypocrites en plusieurs lieux faisoyent semblant d'estre les plus grans pilliers de la foy. Pour un coup de baston, par maniere de dire, de grans princes ont esté si esperdus : les villes riches et puissantes ont esté soudain si effrayees, que tous se sont laissé mettre le pied sur la gorge. En quoy on a veu une lascheté plus qu'effeminee, voire avec grandes desloyautez et trahisons. En moins de 2. ans une seule nation nous a produit plus de revoltes execrables contre le Fils de Dieu, qu'on n'en lit aux histoires de tous peuples et de tous aages[41].

Comme l'illustre ce passage cinglant, la défaite de Mühlberg et l'*Interim*, en entraînant des défections multiples dans les rangs des partisans de la Réforme, ont révélé la faillite de la stratégie des princes protestants et de cette aspiration à « l'evangile triumphant ».

En 1543, la publication de la *Supplex exhortatio* témoignait de l'espérance que Calvin plaçait encore dans une solution politique et dans la figure impériale, que le réformateur appelait à suppléer, par une entente avec les princes d'Empire, à l'indifférence coupable du pape pour réformer l'Église[42]. À la demande de Bucer et dans la perspective de la diète que Charles Quint avait convoquée à Spire et qui devait s'ouvrir en février 1544[43], Calvin avait rédigé

41 Calvin, *Traité des scandales*, 114–117.

42 Jean Calvin, *Supplex exhortation, ad invictiss. Caesarem Carolum quintum, et illustriss. Principes, aliosque ordines, Spirae nunc imperii conventum agentes. Ut restituendae Ecclesiae curam serio velint suscipere. Eorum omnium nomine edita* (s.l. [Genève]: s.n. [Jean Girard], 1543) (voir BC, 1:43/7). Version française : *Supplication et remonstrance sur le faict de la chrestienté, et de la reformation de l'Eglise, faite au nom de tous amateurs du Regne de Jesus Christ, à l'Empereur, et aux Princes et Estats tenans maintenant journee imperiale à Spire* ([Genève]: [Jean Girard]), 1544 (voir BC 1:44/12-13). Sur ce texte, voir Jan J. Steenkamp, "Calvin's Exhortation to Charles V (1543)," in *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex : Calvin as Protector of the Purer Religion*, ed. Wilhelm H. Neuser and Brian G. Armstrong (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publ., 1997), 309–314.

43 Voir M. Bucer à J. Calvin, 25 octobre 1548, dans CO 11:634–635.

cet appel en latin, directement adressé à l'empereur, aux princes et aux États de l'Empire et publié au milieu du mois de décembre 1543. Le réformateur y exhortait Charles Quint à intervenir dans les affaires ecclésiastiques. Insistant sur l'état déplorable dans lequel se trouvait l'Église, victime des corruptions pontificales, Calvin invitait l'empereur à s'engager au plus vite pour restaurer la vraie Église, dont il donnait les marques. Le 10 juin 1544, Charles Quint promit aux protestants la réunion d'un concile, auquel ils pourraient librement participer. Le pape Paul III adressa une *Admonition paternelle* à l'empereur pour lui signifier, le 24 août 1544, qu'il s'opposait à la convocation d'un tel concile et à ce qui lui apparaissait comme une remise en cause de son autorité et une compromission avec les protestants. Calvin réagit à ce bref pontifical et en proposa une publication « *cum scholiis* », en 1545[44]. Dans son commentaire, Calvin soutenait l'empereur dans l'idée que, si l'autorité pontificale se trouvait défaillante, les princes étaient autorisés et avaient même le devoir d'intervenir pour sauver l'Église. Au milieu des années 1540, Calvin considérait ainsi qu'il était non seulement nécessaire de se séparer, individuellement, des corruptions de l'Église romaine, mais qu'il fallait aussi faire intervenir une autorité capable de suppléer aux manquements du pontife et d'engager une réforme profonde de la doctrine, des pratiques de piété et de l'institution ecclésiale.

La correspondance atteste de l'inflexion de ce projet réformateur et de la perte de confiance en l'idée d'une Réforme politique. Le 21 avril 1544, Calvin écrivait à Melanchthon combien ses espoirs étaient grands à l'annonce de la réunion de la diète à Spire : « J'avais écrit, à la demande de Bucer, un petit ouvrage que je t'envoie, car il y avait espoir que l'empereur puisse être amené par la dureté des temps à permettre qu'on lui demande certaines choses en matière de religion »[45]. Dans une lettre qu'il adresse à Antoine Fumée, en janvier 1545, il tient un discours beaucoup plus pessimiste en considérant le concile général, dont la réunion a débuté en décembre 1544, dès avant l'ouverture officielle du 15 mars 1545, et la diète que Charles Quint a convoquée à Worms pour février 1545 et à l'issue de laquelle il pense qu'aucune décision ne sera prise[46]. Le commentaire de l'*Interim* de 1549 et le traité *Des Scandales* de 1550 attestent de l'enracinement de cette déception face aux résultats peu convaincants qu'ont produits vingt-cinq années de jeux d'influence et de pressions politiques. Dans l'espace polémique, Calvin fait ainsi le constat de l'impasse

44 Paul III et [Jean Calvin], *Admonitio paterna ad Cesarem, cum scholiis* (s.l. [Bâle]: s.n. [R. Winter], 1545) (voir *BC* 1:45/13). Version française : *Admonition paternelle à l'Empereur avec une exposition de Jean Calvin* (Genève: s. n., 1556) (voir *BC* 2:56/5).

45 J. Calvin à P. Melanchthon, dans CO 11:697, traduit et cité dans *BC* 1:43/7.

46 Voir J. Calvin à A. Fumée, janvier 1545, dans CO 12: 25–26.

dans laquelle se trouvent les amateurs de l'Évangile qui ont jusqu'alors cru en l'avènement prochain d'une Réforme des princes conduite par le haut.

En critiquant un projet réformateur porté par les autorités civiles et dont la faillite s'est dramatiquement révélée en 1547, Calvin s'isole. En témoignent les réticences des autorités genevoises sollicitées pour autoriser l'impression de la réfutation de l'*Interim*. Le 29 novembre 1548, René de Bienassis demande au Petit Conseil, pour Calvin, l'autorisation d'imprimer le traité que le réformateur vient d'achever. Deux conseillers, Pierre Vandel et Claude Roset, sont désignés pour faire un examen plus approfondi de cette demande : ils « doybgent appellé ledict Calvin pour sçavoyer le contenuz de ladicte response affin sçavoyer qu'il n'y aye nul blasme contre les princeps. Et si c'est seulement les remonstrances des abus papaulx, que sa requeste luy soit oltroyé »[47]. Conscients de la crise dans laquelle se trouvent plongés les partisans de la Réforme, les autorités genevoises hésitent à aller au-delà de la critique des abus de l'Église romaine et entendent préserver la cité de l'isolement politico-diplomatique que le traité de Calvin porte en germe.

4 Conclusions

L'*Interim adultero-germanum* de 1549 et le traité *Des scandales* publié en 1550 témoignent de la profondeur de la crise politico-religieuse qu'entraînent la défaite de Mühlberg et la promulgation de l'*Interim* d'Augsbourg. L'équilibre européen se trouve bouleversé suite à cette victoire impériale et catholique et l'avenir de la Réforme, hypothéqué du fait de la défaite des princes de la Ligue de Smalkalde qui lui assuraient un soutien politique et militaire. Les traités polémiques de 1549 et 1550, éclairés par des sondages réalisés dans les sources épistolaires et homilétiques de la période, permettent de mesurer le découragement et la peur qui habitent alors les partisans de la Réforme, auxquels Calvin s'adresse en pasteur. Il s'agit pour lui, grâce à la prédication à distance que constituent ces traités tant polémiques qu'édifiants, d'appeler les lecteurs à demeurer fermes dans leur foi, malgré les difficultés, et sourds aux appels des « moyenneurs ». Pour Calvin, ces derniers profitent de l'angoisse que provoquent les événements de 1547–1548 pour étendre leur influence et promettent une sécurité feinte, alors même qu'ils entraînent les fidèles vers leur perte en consentant à se compromettre avec les « papistes ». Plus que sur les défenseurs de l'Église romaine, qui ont, pour un temps, pris l'avantage

47 Archives d'État de Genève, Registres du Conseil, vol. 43, f. 255 v. (30 novembre 1548).

dans l'Empire, les charges de Calvin se concentrent sur ces « moyenneurs ». Ils constituent le vrai danger, leurs manœuvres risquant de conduire à une dilution de la Réforme. En dénonçant ceux qu'il considère comme les promoteurs d'une « concorde fardée » et en rappelant, dans sa réfutation de l'*Interim* d'Augsbourg, les différents points de la foi réformée, Calvin défend une identité confessionnelle en construction et dont il précisera et publiera les spécificités doctrinales, ecclésiologiques et éthiques dans les années suivantes, au cours de combats polémiques fondateurs[48]. Cet épisode polémique témoigne du glissement de l'Europe politico-religieuse dans le temps des confessions, autant qu'il permet de comprendre que cette confessionnalisation conflictuelle n'est pas alors la seule voie envisagée[49]. L'audience des « moyenneurs », inspirés par Érasme, défenseurs de la paix civile et d'une réforme qui pourrait s'envisager sans renier tout l'héritage romain, peut se lire en creux dans ces attaques de Calvin et dans l'énergie qu'il investit en 1549 et 1550 dans un combat qui occupera une place essentielle jusqu'à la fin de sa carrière de polémiste[50].

Au moment où l'on est informé à Genève de la défaite des princes protestants de l'Empire, on y apprend aussi que de nouvelles persécutions ont été ordonnées en France par Henri II. La fin des années 1540 y est en effet marquée par la systématisation de la répression et, en particulier, par une multiplication des exécutions de « luthériens »[51]. Calvin se trouve démuni pour secourir ces fidèles en danger, les princes protestants allemands défaits ne pouvant plus exercer leur influence et les réformés de Suisse ne parvenant pas à faire front commun pour organiser leur protection. En dépit de l'investissement de Calvin, de Farel et de Viret, soutenus par Bullinger, les réformateurs de Suisse ne parviennent pas à s'entendre sur un modèle de réforme commun et ne peuvent donc présenter un

48 On pense ici aux controverses avec Jérôme Bolsec sur le dogme de la double prédestination, avec Michel Servet sur la question de la trinité et avec Joachim Westphal sur la cène. Dans ces luttes, Calvin affine sa pensée, rejette la possibilité d'un pluralisme doctrinal et publie son interprétation particulière de la prédestination, du droit de punir et du sacrement eucharistique, qui deviennent des éléments doctrinaux de différenciation d'avec les autres réformateurs suisses et allemands et des points d'ancrage de l'identité confessionnelle réformée. Sur ce point, voir Nathalie Szczech, *Calvin en polémique. Une maïeutique du verbe* (Paris: Garnier, 2016), chap. 6.

49 Voir Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*.

50 Voir notamment l'attitude de Théodore de Bèze au colloque de Poissy en 1561 : Mario Turchetti, "Une question mal posée: La *Confession d'Augsbourg*, le cardinal de Lorraine et les Moyenneurs au Colloque de Poissy en 1561," *Zwingliana* 20 (1993): 53–101.

51 Voir William Monter, "Les exécutés pour hérésie par arrêt du parlement de Paris (1523–1560)," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 142/2 (1996): 192–224.

front uni dans les négociations diplomatiques qui s'engagent en 1548–1549. En 1549, Calvin ne parvient pas à persuader ses collègues de Zurich et de Berne de renouveler l'alliance des cantons suisses avec le roi de France. Henri II ne pourra donc pas devenir un relais pour les réformateurs suisses, qui n'ont plus de moyen de pression sur lui, ce qui signe l'échec de la diplomatie et des efforts de légitimation politique de la Réforme calviniste[52]. À la même période, des tensions locales plongent Calvin, ses collègues pasteurs et leurs partisans dans des oppositions factieuses qui déchirent la ville de Genève entre 1546 et 1555 et qui facilitent l'expression de la résistance d'un nombre croissant de fidèles genevois à l'entreprise de réformation profonde du corps social, à laquelle s'attèlent les ministres depuis le début des années 1540[53]. Ces obstacles multiples freinent la mise en œuvre du projet calvinien d'exportation de la Réforme, mais conduisent surtout le réformateur à faire évoluer les modalités de son action au service de l'Évangile.

Inspiré par ces épreuves cumulées à la fin des années 1540, Calvin imagine une Réforme née de l'Église « humiliée soubz la croix »[54], si bien que la crise ouverte à Mühlberg peut apparaître comme la matrice d'une conquête calviniste souterraine qui s'invente durant la première partie des années 1550 et élit le royaume de France comme première terre de mission[55]. Grâce au soutien des immigrés qui se pressent à Genève depuis la fin des années 1540, la faction des partisans de Calvin et des pasteurs français parvient conquérir les urnes en 1555[56]. Calvin a alors les mains libres pour mettre son projet missionnaire à exécution et ouvre un nouveau temps de l'histoire de la Réforme calviniste.

Bibliographie

Sources imprimées

Calvin, Jean. *Admonitio paterna ad Caesarem, cum scholiis*. S.l. [Bâle]: s.n. [Robert Winter], 1545.

Calvin, Jean. *Admonition paternelle à l'Empereur avec une exposition de Jean Calvin*. Genève: s.n., 1556.

52 Voir Michael W. Bruening, *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans la Pays de Vaud, 1528–1559*, trad. fr. (Lausanne: Éditions Antipodes, 2011), 185–227.

53 Voir William G. Naphy, *Calvin and the consolidation of the Genevan Reformation* (Manchester; New York: Manchester University Press, 1994).

54 Calvin, *Traité des scandales*, 113.

55 Voir Robert M. Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555–1563* (Genève: Droz, 2007).

56 Naphy, *Calvin and the Consolidation.*

Calvin, Jean. *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament,* vol. 1. Paris: Charles Meyrueis, 1854–1855.

Calvin, Jean. *De scandalis, quibus hodie plerique absterrentur, nonnulli etiam alienantur a pura Evangeli doctrina*. Genevae: apud Ioannem Crispinum, 1550.

Calvin, Jean. *Des scandales qui empeschent aujourd'huy beaucoup de gens de venir a la pure doctrine de l'Evangile, et en desbauchent d'autres*. Genève: Jean Crespin, 1550.

Calvin, Jean. *Excuse de Jehan Calvin, a Messieurs les Nicodemites, sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand' rigueur*. S.l. [Genève]: s.n. [Jean Girard], 1544.

Calvin, Jean. *Interim adultero-germanum : cui adjecta est, vera christianae pacificationis, et Ecclesiae reformandae ratio*. S.l. [Genève]: s.n. [Jean Girard], 1549.

Calvin, Jean. *Interim adultero-germanum : cui adjecta est, vera christianae pacificationis, et Ecclesiae reformandae ratio*. S.l. [Magdebourg]: s.n. [Michael Lotter], 1549.

Calvin, Jean. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, édité par Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz et Eduardus Reuss, vols. 12, 18. Brunswick: C.A. Schwetschke et fils, 1863–1900.

Calvin, Jean. L'*Interim, c'est-à-dire provision faicte sur les differens de la religion, en quelques villes et pais d'Allemagne. Avec la vraye façon de reformer l'Eglise chrestienne, et apointer les differens qui sont en icelle*, traduction non attribuée. S.l. [Genève]: s.n. [Jean Girard], 1549.

Calvin, Jean. *Petit traicté, monstrant que c'est que doit faire un homme fidele congnoissant la verité de l'evangile : quand il est entre les papistes, avec un epistre du mesme argument*. S.l. [Genève]: s.n. [Jean Girard], 1543.

Calvin, Jean. *Supplex exhortation, ad invictiss. Caesarem Carolum quintum, et illustriss. Principes, aliosque ordines, Spirae nunc imperii conventum agentes. Ut restituendae Ecclesiae curam serio velint suscipere. Eorum omnium nomine edita*. S.l. [Genève]: s.n. [Jean Girard], 1543.

Calvin, Jean. *Supplication et remonstrance sur le faict de la chrestienté, et de la reformation de l'Eglise, faite au nom de tous amateurs du Regne de Jesus Christ, à l'Empereur, et aux Princes et Estats tenans maintenant journee imperiale à Spire*. S.l. [Genève] : s.n. [Jean Girard], 1544.

Calvin, Jean. *Traité des scandales*, édité par Olivier Fatio. Genève: Droz, 1984.

Calvin, Jean. *Sermons sur les Livres de Jérémie et des Lamentations*, édité par Rodolphe Peter, *Supplementa calviniana*, vol. 6. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1971.

Registres de la Compagnie des pasteurs. Vol. 1, édité par Jean-François Berger. Genève: Droz, 1964.

Littérature

Bruening, Michael W. *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans la Pays de Vaud, 1528–1559*, traduction française. Lausanne: Éditions Antipodes, 2011.

Chaunu, Pierre et Escamilla, Michèle. *Charles Quint*. Paris: Fayard, 2000.

Crouzet, Denis. *Charles Quint : empereur d'une fin des temps*. Paris: Odile Jacob, 2016.

Dingel, Irene. "The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548–1580)" In *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, édité par Robert Kolb, 15–64. Leiden: Brill, 2008.

Dingel, Irene (dir.). *Reaktionen auf das Augsburger Interim: der interimistische Streit, 1548–1549*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

Hammann, Gottfried. *Entre la secte et la cité : le projet d'Église du réformateur Martin Bucer (1491–1551)*. Genève: Labor et Fides, 1984.

Kingdon, Robert M. *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555–1563*. Genève: Droz, 2007.

Monter, William. "Les exécutés pour hérésie par arrêt du parlement de Paris (1523–1560)" *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 142/2 (1996): 192–224.

Moritz, Anja. *Interim und Apokalypse. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel des magdeburgischen Publizistik 1548–1551/52*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Naphy, William G. *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*. Manchester; New York: Manchester University Press, 1994.

Obermann, Heiko. "*Europa afflicta*: the Reformation of the Refugees." *Archiv für Reformationsgeschichte* 83 (1992): 91–111.

Peter, Rodolphe et Gilmont, Jean-François. Bibliotheca calviniana: *les œuvres de Jean Calvin publiées au xvie siècle*. Genève: Droz, 1991–2000.

Pollet, Jacques V. *Julius Pflug (1499–1564) et la crise religieuse dans l'Allemagne du XVI^e siècle*. Leiden: Brill, 1990.

Reid, Jonathan A. *King's Sister–Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492–1549) and Her Evangelical Network*. Leiden: Brill, 2009.

Schorn-Schütte, Luise (éd.), *Das Interim 1548/50 : Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2005.

Steenkamp, Jan J. "Calvin's Exhortation to Charles V (1543)." In *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion*, édité par Wilhelm H. Neuser and Brian G. Armstrong, 309–314. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publ., 1997.

Szczech, Nathalie. *Calvin en polémique. Une maïeutique du verbe*. Paris: Garnier, 2016.

Turchetti, Mario. "Calvin face aux tenants de la concorde (moyenneurs) et aux partisans de la tolérance (castellionistes)." In *Calvin et ses contemporains. Actes du colloque de Paris, 1995*, édité par Olivier Millet, 43–56. Genève: Droz, 1998.

Turchetti, Mario. "Une question mal posée: La *Confession d'Augsbourg*, le cardinal de Lorraine et les Moyenneurs au Colloque de Poissy en 1561" *Zwingliana* 20 (1993): 53–101.

Vogler, Bernard. *Le monde germanique et helvétique à l'époque des Réformes, 1517–1618,* vol. 1. Paris: SEDES, 1981.

Wanegffelen, Thierry. *Ni Rome ni Genève: des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*. Paris: H. Champion; Genève: Diff. Slatkine, 1997.

Wengert, Timothy J. " Not by Nature *Philoneikos* : Philip Melanchthon's Initial Reactions to the Augsburg Interim." In *Politik und Bekenntnis : Die Reaktionen auf das Interim von 1548*, édité par Irene Dingel et Günther Wartenberg, 33–49. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007.

Les raisons d'un bannissement (1562) : Antoine Froment, une figure de l'implantation de la Réforme à Genève, entre intégration et éviction

Geneviève Gross

Antoine Froment, collaborateur de Guillaume Farel et acteur du renversement religieux à Genève au XVI^e^ siècle, est une figure historique encore peu étudiée, pâtissant le plus souvent d'une lecture marquée par les conflits du XIX^e^ siècle genevois, imprégnée dès lors des tensions d'une ville et République posées face aux défis de la modernité et traversées par les mouvements du Réveil piétiste[1]. Dans le cadre de notre mémoire de licence, nous avions envisagé de cerner la figure historique de Froment en l'insérant à l'intérieur de son cercle familial dans les différents liens de sociabilité que le couple Froment–Dentière, par le mariage de leurs enfants, avait pu nouer[2]. Cette réflexion venait dessiner l'ancrage relationnel d'Antoine Froment dans l'espace compris entre Vevey, Thonon et Genève. Elle nous servira ici à aborder une période de rupture dans la carrière de cet ancien prédicant bernois devenu à Genève, en décembre 1549, secrétaire de François Bonivard, l'aidant dans l'élaboration

1 Amédée Roget, "Antoine Froment, prédicateur et chroniqueur," *Etrennes genevoise* 4 (1880): 187–200 ; Jules Vuy, *Le réformateur Froment et sa première femme, esquisse historique* (Paris; Bruxelles: Victor Palmé, 1883) ; Charles Chenevière, *Farel, Froment, Viret, réformateurs religieux du XVI^e^ siècle* (Genève: Ch. Gruaz, 1835). Au milieu du XX^e^ siècle, le pastorat de Froment au service de Berne exercé de 1533 à 1549 entre Thonon et Massongy a fait l'objet d'une étude ciblée : Henri Meylan, "Les fâcheuses conséquences d'un sermon, ou pourquoi Antoine Froment dut quitter le Chablais," in *Silhouettes du XVI^e^ siècle* (Lausanne: Éd. de l'Église nationale vaudoise, 1943), 91–105. Les chaînons biographiques de Froment sont désormais mieux connus grâce à André Wagnière, "'Le livre de la sédition' d'Antoine Froment" (Mémoire de licence, Université de Genève, 1977).

2 Geneviève Gross, "Antoine Froment (1509–1581): sa vie, sa famille et son 'Advertissement aux fidelles chrestiens' (1572)" (Mémoire de licence, Université de Fribourg, 2003). Ce travail dirigé par le Professeur Mario Turchetti de l'Université de Fribourg a été l'occasion de notre première rencontre avec la Professeure Irena Backus, qui a suivi avec intérêt et attention la progression de cette recherche tout au long de sa rédaction. Sur Marie Dentière (1495–1561), femme d'Antoine Froment et ancienne abbesse de Tournai, voir Irena Backus, "Marie Dentière: un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme?," *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* 137 (1991): 177–195 et la contribution de Daniela Solfaroli Camillocci dans ce volume.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_006

de son manuscrit des chroniques de la ville[3]. Entre janvier 1561 et mai 1562, sur ce temps court d'à peine plus d'une année, Antoine Froment doit répondre d'accusations de paillardise avec Catherine de Marigny, Claudine Dupuis et Judith, « femme « relaissée » de Léonard Du Mazel. Ces faits de justice déboucheront le 16 février 1562 sur le bannissement de Froment de Genève, qui séjournera désormais entre 1562 et 1571 à Vevey où il épousera en secondes noces Marie Blanc, avant de revenir à Genève et faire amende honorable devant le consistoire[4].

Nous entendons sonder ce temps allant de janvier 1561 à mai 1562 comme une chronologie close, cherchant, par ce biais, à nous détacher de la dynamique de lecture promue par l'historiographie. Cette dernière lit en effet ces trois cas dans une dynamique de gradation, où la paillardise de Froment passe du soupçon en 1561 à la réalité en février 1562 pour aboutir à la consécration en quelque sorte de sa nature paillarde avec la dernière affaire de mai 1562. Elle conçoit ces affaires criminelles dans la perspective du sévère jugement de Calvin de 1564 faisant du premier prédicant de la foi nouvelle à Genève une figure pastorale dégradée[5]. Les procès et inculpations de 1561 et 1562 annoncent en somme ce discrédit et l'affermissent.

Pour notre part, nous gardons de ces affaires la dimension de répétition et de similitude dans l'accusation. Ces trois inculpations pour fait de paillardise, dont l'identité même des inculpées n'a jusqu'ici aucunement intéressé l'historiographie, participeraient, selon nous, à une marginalisation de Froment, dont nous essayerons de comprendre les mécanismes par une analyse successive des affaires. Dès lors, nous orientons notre problématique vers la mise en réseau, un questionnement marchant avec l'activité notariale de Froment et l'exploitant. Nous appréhenderons les trois prévenues dans leur constellation familiale et politique au sein de la société genevoise et reposeront Froment dans ses liens. L'évolution de la situation personnelle de Froment participera aussi à notre réflexion : en automne 1561, la perte de sa femme Marie Dentière

3 François Bonivard, *Chroniques de Genève*, éd. Micheline Tripet, vol. 1 (Genève: Droz, 2001), XXI. Sur les raisons de la déposition du ministère de Froment par les autorités bernoises, à la suite d'une série de prédications prêchées en été 1548, voir Meylan, "Les fâcheuses conséquences d'un sermon."

4 Archives de l'État de Genève [dorénavant AEG], Registres des Conseils [dorénavant RC] 67 (14.3.1572), fol. 39r. ; Registres du consistoire [dorénavant RConsist.] 28 (20.3.1572), fol. 127r. ; (15.5.1572), fol. 145v.

5 Jean Calvin, *Opera quae supersunt omnia*, éd. Guillaume Baum, Edouard Cunitz, Edouard Reuss, vol. 9 (Brunswick: C. A Schwetschke, 1870), 891.

le met dans une configuration nouvelle lui permettant de contracter une alliance matrimoniale.

Enfin, notre démarche viendra interroger Froment non seulement dans la place qu'il entend occuper, mais aussi dans ce qu'il représente et le rôle qui lui est laissé à Genève. En effet, dès 1549 et en parallèle à sa charge de secrétaire auprès de Bonivard, Froment rédigera ses propres chroniques, un travail dont il demandera en vain et à plusieurs reprises dès 1554 l'autorisation d'imprimer[6]. Accepté à la bourgeoisie de Genève en 1553, il se fait notaire et est élu de 1558 à 1562 membre du Conseil des Deux-Cents[7]. Dans ces années, il travaille également à un *Livre de la Sédition*, mémoire contemporain aux évènements de 1555, rédige une plaquette commémorative de l'avènement de la Réforme, et cherche, en 1557, à faire imprimer un ouvrage de consolation, intitulé *Les Lamentations et complainctes des fidèles chrestiens*[8]. C'est pourquoi, tout en cherchant à suivre le déroulement des procédures, nous viendrons également questionner les activités éditoriales de Froment, leurs enjeux et leur portée, moins par une analyse de contenu que par la mise en contexte et en perspective de son travail mémoriel. À Genève, la scène de la mémoire et sa rédaction voit également la sollicitation et la présence d'un autre acteur : Michel Roset, secrétaire d'État et fils de Claude, un des premiers partisans autochtones de la Réforme en ville[9]. En juin 1562, Michel Roset présente ses chroniques devant

6 AEG, Registre des particuliers, 8 (4.9.1554), fol. 132r. ; RC 49 (18.7.1555), fol. 135r. ; RC 51 (16.7.1556), fol. 221r. ; RC 56 (14.5.1560), fol. 38v. ; Antoine Froment, *Les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève; nouuellement convertie à l'évangille faictz du temps de leur Reformation et comment ils l'ont receue*, éd. Gustave Revilliod (Genève: J.G. Fick, 1854) ; Jean-Jacques Chaponnière, "Notice sur François Bonivard, prieur de Saint-Victor, et sur ses écrits," in *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, vol. 4 (Genève: J. Jullien; Paris: Dumoulin, 1845) 223–228. L'étude des chroniques est intégrée aujourd'hui dans les travaux menés par les historiens autour de la mémoire réformée ; voir William G. Naphy, "'No history can satisfy everyone': Geneva's Chroniclers and Emerging Religious Identities," in *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*, vol. 2 (Aldershot: Scolar Press, 1996), 23–38.

7 Alfred Covelle, *Le livre des Bourgeois de l'ancienne République de Genève* (Genève: J. Julien, 1897) 238 ; AEG, RC 46 (29.1.1553), fol. 342v.

8 AEG, RC 51 (26.6.1556), fol. 197r. ; RC 53 (14.9.1557), fol. 330v. ; Frédéric Gardy, "L'inscription commémorative des évènements de 1535," *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève* 6/1 (1935): 49–58 ; Robert Wiblé, "Antoine Froment: le 'Livre de la sédition,'" *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève* 15/3 (1974): 269–274 ; André Wagnière, "'Le livre de la sédition' d'Antoine Froment."

9 Après l'émeute de 1555 et devant les attaques orientées contre Genève animées notamment par Jérôme Bolsec, Calvin avait voulu charger Michel Roset de rédiger un mémoire sur les

le Conseil de Genève[10]. À cette date, Froment ne vit d'ailleurs plus à Genève puisqu'il en a été banni quatre mois plus tôt. C'est dans cette progression et sur ce terrain d'une mémoire mise par écrit que nous lirons les trois affaires de paillardise impliquant Froment. Par ce biais, nous les penserons dans l'enjeu que représentent l'écriture mémorielle et son contrôle au sein d'une Genève inquiétée dès 1560 dans ses frontières par une Savoie revendicatrice de ses territoires.

Le premier procès de Froment du 20 au 21 janvier est à situer dans l'enchaînement et les conséquences judiciaires de deux précédentes affaires. En décembre 1560, le changeur Jacques Le Neveu est accusé d'adultère avec trois femmes mariées de Genève, dont Catherine de Marigny, femme de Guillaume Le Cointe dit de Boinville. Le procès se clôture le 3 janvier sur une sentence de mort contre Jacques Le Neveu, adversaire remarqué en 1556, au lendemain même du nouvel édit sur l'adultère, de cette « loi », qu'il qualifie de « judaizante », punissant désormais de mort les adultères notoires[11]. Il mène le 26 décembre à l'inculpation de Catherine de Marigny lors d'un procès qui se termine le 6 janvier[12]. L'accusée doit quitter Genève dans les vingt-quatre heures sous peine d'avoir la tête coupée[13]. À l'heure du procès de Jacques Le Neveu et de Catherine de Marigny, Froment est absent de Genève. Appelé à comparaître, il refuse de venir en ville. Il s'en justifiera dans une première lettre écrite le 5 janvier de Thonon destinée à la Seigneurie de Genève avant de s'adresser au syndic à la mi-janvier, demandant à ne pas être mis en prison[14]. Étant quelques jours plus tard à Troinex, Froment constate « que le bruict estoit grand qu'il avoit paillardé avec Catherine de Marigni »[15]. Il se décide finalement à rentrer. Emprisonné dès son retour à Genève le 20 janvier, il est très vite jugé innocent et lavé de tout soupçon concernant un comportement paillard exercé à l'encontre de Catherine de Marigny.

Si Froment est d'abord un familier de Guillaume Le Cointe, pour lequel il délivre des actes notariaux, il appartiendra de plus en plus à l'univers

évènements ; voir Alain Dufour, "Le mythe de Genève au temps de Calvin," in Alain Dufour, *Histoire politique et psychologie historique* (Genève: Droz, 1966), 93.

10 AEG, RC 57 (2.6.1562), fol. 64v.–65r. ; Michel Roset, *Les chroniques de Genève de Michel Roset*, éd. Henri Fazy d'après le manuscrit original (Genève: Georg, 1894).

11 AEG, RC 52 (7.12.1556), fol. 144v. Voir sur cette affaire Robert Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), 123–126 ; AEG; Procès criminel (P.C.), 1ère série, 944 (20.12.1560–3.1.1561).

12 AEG, P.C., 2e série, 1223 (20–21.1.1561).

13 AEG, Jur.Pen. A2 (6.1.1561), fol. 131v. ; P.C., 2e série, 1218.

14 AEG, Pièce historique 1693 ; Jur.Pen. A2 (14.1.1561), fol. 133v.

15 AEG, P.C., 2e série, 1223 (20–21.1.1561).

relationnel de Catherine de Marigny, « en l'assistant » dit-il le 20 janvier 1561 « en ses adversités »[16]. Depuis l'été 1556, le couple Boinville se déchire ouvertement et vit séparément[17]. Froment aurait alors assumé une position d'écoute et d'entraide. Il a su, confesse Catherine lors de son procès, s'occuper de ses affaires « comme un père », sans jamais demander ou recevoir argent pour ses services, lui étant seulement utile, puisque « ce qu'il le servoit, c'estoit de parler »[18]. La fréquence de leurs rencontres, dont Catherine dévoile les contours dans son procès, seraient venues construire et nourrir le soupçon de paillardise. Ensemble, ils ont notamment été « au village acheter du blé et une servante estant avec eulx »[19]. Catherine avoue s'être souvent trouvée « seule à seule avec Maistre Anthoine Froment » « bien devant souper mais pas après » et l'aurait demandé, alors qu'elle était malade « en la rue des chappeliers »[20]. Dans sa lettre aux autorités du 5 janvier, Froment s'avoue, quant à lui, déçu, car Catherine s'est montrée bien autre qu'elle n'était. Quinze jours plus tard, face aux inquisitions des auditeurs du droit, Froment exploite une fois encore cette rhétorique et oriente sa défense sur l'attaque ciblée d'une Catherine paillarde reconnue puisque condamnée deux semaines plutôt. Si Froment s'est enfui, alors qu'il était et se savait innocent, c'est « pour la craincte qu'il avoit qu'elle ne dit quelques choses par torture », car « il se fait mauvais fier à une paillarde »[21]. Bien plus, Froment justifie sa désertion de Genève sur un épisode particulier : l'aveu que lui aurait formulé Catherine de sa paillardise avec Jacques Le Neveu. Étant malade, comme l'explique Froment, Catherine demande à le voir pour « recepvoir consolation d'un grand regret qu'elle avoit en son cœur ». Avant d'en avouer la cause—son infidélité avec Jacques Le Neveu— elle fait prêter serment à Froment, l'obligeant par cette promesse à garder le secret qu'elle va lui révéler. Face à l'aveu de Catherine, Froment, quant à lui, la met devant ses torts et l'enjoint de ne plus poursuivre son mari, s'illustrant elle-même désormais par la même mauvaise vie qu'elle reproche à son conjoint.

16 Id.

17 AEG, Registre des particuliers 10 (30.7.1556), fol 107v. ; RC 51 (7.8.1556), fol. 253r. ; (17.8.1556), fol. 267r. ; (20.8.1556), fol. 271v. ; (21.8.1556), fol. 275v. et RC 52 (5.10.1556), fol. 31r. ; voir aussi Calvin, *Opera quae supersunt omnia*, vol. 21, 630 (9.3.1556) ; vol. 16, lettre n° 2509, Calvin à Viret, août 1556, 247–248 ainsi que les actes du procès en adultère de Guillaume Le Cointe: P.C., 1ère série, 568 (9.3–29.9 1556).

18 AEG, P.C., 2e série, 1218 (26.12.1560–6.1.1561).

19 Id.

20 Id.

21 AEG, Pièce historique 1693.

Par l'exercice de sa consolation et son admonition à Catherine, Froment a eu connaissance et est intervenu dans les difficultés d'un ménage. Son action a, semble-t-il, freiné le redressement et la régulation d'une situation matrimoniale bancale par les instances consistoriales chargées de le faire. Ce geste qui remonte probablement, au vu de la chronologie même des procédures engagées par les deux époux, à 1558–1559 se situe donc à l'heure du débat opposant Berne et Genève autour de la discipline ecclésiastique[22]. En effet, au mois d'août 1558, Guillaume Le Cointe, vivant désormais à Lausanne, cherche à obtenir le divorce, bénéficiant cette fois de l'appui des autorités bernoises[23]. Mais l'affaire en reste là, même si elle inquiète Théodore de Bèze et Calvin qui craignent d'être à nouveau confrontés à cet homme qu'ils jugent sans foi[24]. Deux ans plus tard, en janvier 1561, cette procédure restée en suspens est ouvertement reprochée à Catherine qui avoue bien avoir fait face à un époux incorrigible, « voulant tousiours suyvre ses desirs », mais « quant à son divorce » « n'avoir obtenu encore car elle a laissé ses procès indécis à Lausanne »[25]. Cette attitude de Catherine face à son divorce compte comme facteur aggravant, lors de l'établissement de la sentence à Genève en janvier 1561[26].

Conscient, sans doute, de ce fait, Froment contourne, selon nous, dans la rhétorique de sa lettre du 5 janvier 1561, la formulation éventuelle d'un reproche. En effet, par son respect de la parole donnée à Catherine et l'injonction qu'il lui a faite, il a privilégié des liens de solidarités aux dépens de l'affirmation et de la défense d'un modèle disciplinaire. Pris dans les exigences d'une parole donnée à une femme qui s'avère de fait adultère, il a bien davantage fait entrave, par son absence de Genève entre décembre 1560 et janvier 1561, à l'exercice de corrections communautaires défendues et pratiquées par les instances consistoriales et judiciaires. Dès lors, dans sa lettre du 5 janvier, il se montre en gardien et préservateur de l'ordre public et moral. Préférant, écrit-il, être « errant ça et là » et ne donner ainsi occasion à « des gens debilles » de l'insulter à tort, il fait de son absence un geste au profit de la Seigneurie pensé

22 Karine Crousaz, *L'Académie de Lausanne entre humanisme et Réforme* (*ca. 1537–1560*) (Leiden; Boston: Brill, 2012), 107–114.

23 AEG, RC 54 (23.8.1558), fol. 266r. ; (26.8.1558), fol. 268v. Voir en réponse les démarches de Catherine de Marigny : RConsist. 13 (24.2.1558), fol. 7v. ; (1.3.1558), fol. 16r.; Registres des particuliers 12 (13.5.1558), fol. 29.

24 Calvin, *Opera quae supersunt omnia*, vol. 17, lettres n° 2795, Bèze à Calvin, 22 janvier 1558, 22–24 ; 2804, Viret à Calvin, 16 février 1558, 39–40 ; 2807, Viret à Calvin, 20 février 1558, 45–46.

25 Id.

26 AEG, P.C., 2e série, 1218 (26.12.1560–6.1.1561).

dans l'intérêt du bon ordre moral et social[27]. Cette conscience de travailler au service de la Seigneurie, il la montre en accédant à la requête des autorités de faire l'inventaire des « papiers » qu'il a pris avec lui « avant », dit-il, « que je départe de ce pays ». Enfin, une fois devant la cour du Lieutenant, il reconnaît « qu'il a grandement failly contre dieu et messieurs de s'en estre ainsy fuy » et s'en remet à leur jugement pour qu'il soit puni en conséquence[28]. Gardé en prison trois jours durant « pour se purger d'avoir abandonné la ville » et d'avoir « par tel fuite » « faict scandale à la justice et à l'eglise », il reçoit le 23 janvier les remontrances du consistoire[29]. L'abandon de la ville par Froment est jugé répréhensible au vu de son « office », un jugement faisant référence aux charges détenues à Genève par Froment et constitutives de son identité.

Bourgeois de Genève depuis 1553, Froment est à l'époque un notaire juré et membre élu du Conseil des Deux-Cents, étant ainsi versé par serment aux affaires de la ville et au règlement des biens et actes des particuliers. Ces offices et statut imprègnent cet ancien prédicant d'une dimension fortement politique. Ils viennent dessiner un cadre d'action éloigné des charges pastorales que la déposition de Froment du ministère de la Parole par les Bernois avait initié en 1549. De son côté, dans ces années 1550–1560, Froment, dans ses gestes et ses écrits, montre des réticences à cette limitation de son espace d'action, cherchant notamment en marge de ses offices notariaux à occuper un espace attitré à la charge pastorale, celui de la consolation, de la remontrance et de la régulation des comportements. Toutefois, ce premier cas judiciaire n'entame pas la sphère de tolérance et de soutien dont bénéficie Froment. Réélu le mois suivant, en février 1561, au Conseil des Deux-Cents, il est en somme accepté dans un système de cooptation, une élection découlant d'un ensemble de liens de solidarités actifs en sa faveur au sein du Petit Conseil[30]. Ces solidarités seront encore actives lors de son élection en février 1562, avant son rejet du Conseil des Deux-Cents suite à son emprisonnement « comme suspect de paillardise »[31].

Du côté des autorités en février 1562, l'affaire de 1561 fait certes naître un précédent, mais elle va davantage cultiver une suspicion, construite dans la réception de l'identité profondément politique de Froment et lisible dans l'attention des magistrats aux « papiers » possédés par Froment lors de son absence

27 AEG, Pièce historique 1693.

28 AEG, P.C., 2e série, 1223 (20–21.1.1561).

29 AEG, RConsist. 17 (23.1.1561), fol. 216v.

30 *Les sources du droit du canton de Genève*, éd. Émile Rivoire et Victor van Berchem, vol. 2 (1461–1550) (Aarau: H. R. Sauerländer, 1927–1935) 413.

31 AEG, RC 57 (10.2.1562), fol. 3r. ; (12.2.1562), fol. 5v.

de Genève. Un doute peut dès lors émerger, celui que sous un nouvel éloignement de Genève pour affaires, Froment ne profite pour disséminer hors du territoire genevois des informations ou ne vienne à se séparer définitivement et sans préavis de Genève, et ce en possession de papiers jugés importants pour la Seigneurie. Le décès de son épouse Marie Dentière entre octobre et novembre 1561 ne viendrait qu'affermir cette crainte. Veuf, Froment peut prétendre à une autre union, mais il est surtout et désormais défait d'un lien fort avec Genève.

Or, les intentions de départ de Froment prennent bel et bien forme, à la fin novembre 1561 : Froment requiert des autorités souveraines « de luy outtroyer congé » pour partir pour les Flandres « veoir les parens de sa feue femme »[32]. À cette date, Froment demande l'autorisation de remettre son registre de notaire à son collègue François Dupont, ce qui lui est accordé, et reçoit en même temps une attestation de « bonne vie », certifiant qu'« il est bourgeois et a esté marié à la marie decedée en ceste cité »[33]. Ses registres notariaux désormais sous contrôle, il a encore en main, depuis avril 1561, ses chroniques qu'il a obtenues du Conseil le 8 avril, pour, dira-t-il, les mettre au net[34]. Il est néanmoins averti de se garder de l'imprimer et de les « restituter quand il plaira a messieurs ». C'est dans ce contexte et à l'heure des élections annuelles aux conseils que se déroule le deuxième procès de Froment, pour une affaire qui remonte, comme nous l'apprennent les interrogatoires, à l'hiver 1561, entre octobre et décembre selon les dépositions. Au centre de la prise d'information et des interrogatoires qui vont suivre entre le 10 et le 13 février 1562 se trouve une demande de mariage[35].

La formulation de cette demande est pour Froment du fait de Claudine Dupuis, la servante du secrétaire d'État Pierre Chenalat. Venue chez lui, pour lui emprunter « une haste de feuz », Claudine demande alors à voir « les estaings et l'argent ». Puis, selon Froment, s'étant assise sur le lit, elle lui propose mariage. Ensemble, ils auraient alors discouru et cherché « rayson pour qu'il la print a femme », un scénario dans lequel Claudine l'aurait rassuré évoquant l'exemple d'un certain Voysine qui aurait épousé une servante. Échauffé par la proposition, Froment confessera s'être laissé aller à « quelques lubricités », disant « lhors qu'elle luy parla de mariage et apres a dict qu'il l'heust voulu faire ». En revanche, Claudine, que Pierre Chenalat avait, dit-elle, envoyé chez Froment pour obtenir du charbon de bois, n'aurait jamais amené Froment à considérer « s'il se volloit marier » avec elle. La proposition de mariage qu'elle

32 AEG, RC 56 (28.11.1561), fol. 270r.

33 Id ; AEG, Registre du notaire François Dupont (1553–1561).

34 AEG, RC 56 (8.4.1561), fol. 172r.

35 AEG, P.C., 1ere série, 1011 (10–13.2.1562).

formule, ne cherchait qu'à arrêter un Froment entreprenant et violent, l'agrippant dès son arrivée par le bras, usant de force pour la mener vers le lit et la renverser. C'est donc, pour « qu'il la laissast et qu'il se marriast sans la metre à deshonneur », que survient la proposition, face à un Froment disant vouloir bel et bien se marier, mais pas en cette ville. Ces deux versions largement contradictoires forment l'essentiel du procès d'Antoine Froment et de Claudine Dupuis. Elles viennent s'alimenter sur l'épisode d'un baiser non consenti par Claudine et confessé par Froment, échangé quelques semaines plus tôt sur les escaliers, suivi d'une prétendue avance explicitée par un Froment désireux d'inviter la servante dans sa chambre. Elles mènent enfin à une scène décrite par le témoin oculaire : Guillauma De Roche, femme du secrétaire d'État, Pierre Chenalat, et maîtresse de Claudine. Guillauma déclare sous serment avoir trouvé dans la chambre où réside Froment : « ledict Froment et ladicte Claudine sur le lict ledict Froment sus elle et comme croit l'exposante paillardoyent ensemble d'autant qu'elle estoit toute revêchée ».

Tournés vers cette scène finale du délit, les interrogatoires et confrontations des deux prévenus s'évertueront à déterminer leur positionnement précis sur le lit et l'état de leur habillement, un faisceau de questions qui participe à sonder l'intention réciproque ou non de leurs gestes. Là, « les chaulses » de Froment sont au centre du débat : les avait-il ou non abaissées ? Par trois fois, Claudine est interrogée à ce propos. Si, par deux fois, elle répond positivement, elle le fait seulement en présence de sa maîtresse, confessant néanmoins ailleurs qu'elle n'en sait rien, car, étant sur le lit, elle n'a pas pu le constater. Ressort ici un possible lien d'allégeance qu'une servante doit à sa maîtresse et que les praticiens de la justice instrumentalisent et rappellent même à Claudine en lui demandant, lors de son ultime interrogatoire, si elle tient Guillauma pour femme de bien. La domestique le reconnaît entièrement. De son côté, Froment semble conscient d'une telle solidarité, comme cela ressort de la modalité de ses aveux.

Sur deux points, Froment concède. Se refusant d'admettre lors de sa première confrontation au témoin et à la partie adverse qu'il « avoit ses chaulses avallées », il considère néanmoins « qu'il vault mieux qu'il le dit attendu qu'elles le dient » et d'ajouter « qu'il nye par expres que l'effaict s'en soit ensuivy ». Plus loin, il avoue s'être couché sur la servante, toutefois c'est bien parce qu'« elles le disoient » qu'« il fault bien que soit ainsy ». Là encore, il le reconnaît finalement et d'ajouter toutefois « qu'il n'y heu point deffaut ». Enfin, c'est face à la seule Claudine, qu'il adopte cette même stratégie. Des « attochementz », confesse-t-il, il y en a eu, « lhors il estoit bien eschauffé », et même qu'il « crioit qu'il la baisa totesfois n'en est bien asseuré totefois si elle le dict il le croit ». Plus loin, niant avoir incité la servante à venir le voir dans sa chambre, il cède

néanmoins sur les « grands signes d'amour », qu'il a manifestés, disant, « toteffoys si elle le dict il y sera subject ». Ces fragilités, résultant davantage d'un jeu d'alliance et de concessions que d'aveux francs, ne viennent en rien changer le scénario de l'affaire que défend Froment. Elles participent à la construction d'une défense, dirigée vers une seule finalité, celle de plaider et démontrer l'absence de défaillance, autrement dit, « qu'il n'heust voulu mettre en effect le cas ». Froment réussit malgré tout, car ensemble, Claudine et lui, sont condamnés pour avoir « voulu paillarder ensemble comme ilz en estoient en deliberation sans ce quilz furent surprins »[36]. Il se retrouve sur ce point avec Claudine, et fait face à une servante déterminée à prouver que l'acte de paillardise n'a pas eu lieu et à garder son honneur sauf. Claudine est prête à se laisser « visiter », bien plus elle le propose.

Sa protection, Froment l'élabore aussi en amont par des gestes concrets de sollicitation. Dès le lendemain de l'affaire, il cherche à la maintenir secrète et va solliciter un tiers : son gendre Claude Châteauneuf. Il le charge de s'adresser directement à Guillauma et de lui formuler cette demande : « que s'il n'y avoit point de mal, qu'elle ne devulgast point l'affere » ou « n'en murmurast aultrement bruyct » afin « de ne le scandaliser ». Son gendre s'exécute et obtient le silence de Guillauma, qui se dit cependant « bien faschée » à l'encontre de sa servante. Froment lit cet acte comme une promesse, d'ailleurs respectée par la femme du secrétaire d'Etat, qui, dit-il, « n'en avoit point parlé à personne ny moings à son mary ». En réalité, Guillauma confesse bel et bien ce geste, sa décision mais aussi ses conséquences, car, « pour le tencement d'icelluy », Froment, « elle n'a osé plutost déclaré le présent fait ». L'affaire progresse et cherche à se résoudre dans des pratiques de solidarités et au cœur de jeux d'influences, se répercutant également sur la servante Claudine par qui Froment s'informe sur « ce que disoit sa maitresse si elle estoit courroucé contre luy ». Au centre de cet espace de tensions, se trouve Guillauma, non seulement maîtresse et donc forte au niveau domestique d'un lien hiérarchique, mais aussi épouse du secrétaire d'Etat, détenant dès lors sur le plan social une position d'autorité. Conscient de cette configuration, Froment sait d'autre part que sa situation de veuf le fragilise et pourrait même être instrumentalisée. C'est du moins ce que semble suggérer une de ses déclarations. En effet, lors de son procès, il déclare avoir coupé court à une soi-disant initiative de Claudine. Venue chez lui pour lui faire son lit « et aussy pour faire du feu », il « luy defendit » toutefois « de le faire à cause qu'on auroit quelquez soubsons ».

36 AEG, P.C., 2e série, 1246 (1.2.1562–28.2.1563), fol. 1 ; Jur.Pen. A3 (13.2.1561), fol. 1.

En s'appuyant sur son beau-fils, maillon faible d'une fratrie engagée à Genève vers l'obtention des hautes charges de la magistrature, Froment compte de toute évidence sur les connexions familiales et le réseau que celles-ci promettent. Il s'adresse, en effet, à un Claude Châteauneuf plusieurs fois interpelé en 1558 pour vagabondage et proximité suspecte avec Claude Franc—un des nombreux bannis de 1555[37]. Cette même année, en juillet, son gendre est condamné pour avoir ri au sermon à St-Pierre en compagnie notamment de l'oncle de Pierre Chenalat[38]. Enfin, Froment est chargé par le Consistoire en janvier 1559 d'encourager et d'appuyer la fréquentation aux prêches de son gendre qui aligne les mauvaises compagnies et se montre réticent à « hanter les predications »[39]. En face de Claude, se trouvent ses trois frères, François, Janin et Ami Châteauneuf qui, dans ces mêmes années, sont présents sur la scène politique genevoise. Suivant les pas de leur père, François Châteauneuf est chargé de la monnaie[40]. Janin est châtelain de Peney avant de devenir auditeur du droit, lors de l'élection annuelle de la chambre du lieutenant en novembre 1561, comme plus tôt en 1556 son frère Ami[41]. Ce dernier suit avec plus de succès encore le cursus habituel d'une carrière dans la magistrature genevoise. Châtelain de Peney, puis de Saint-Victor, Ami Châteauneuf est membre du Petit Conseil et membre du consistoire en 1561 et 1562, où il travaille à aiguiser les compétences consistoriales et à asseoir sa pratique et son efficience. Pour contrer la variation des dépositions effectuées par les témoins en consistoire et devant le lieutenant et sa cour, il propose en effet d'en mettre certains en prison, consolidant de cette manière l'exercice disciplinaire, déjà renforcé en 1556 par l'obligation au témoin du consistoire de prêter un serment[42]. Enfin, en février 1562, Ami Châteauneuf est élu premier syndic et devient ainsi le plus haut magistrat de la Seigneurie. La visibilité croissante des Châteauneuf sur le théâtre politique et disciplinaire de Genève entre juin 1561et février 1562 a

37 AEG, RC 54 (6.6.1558), fol. 207r. ; (7.6.1558), fol. 208v. ; (28.7.1558), fol. 244v.

38 AEG, P.C., 1ère série, 753 (15–18.8.1558) ; RC 54 (12.8.1558), fol. 257v. ; (18.8.1558), fol. 262r. Sur François Chenalat, oncle du secrétaire d'État, Pierre Chenalat, voir James Galiffe, *Notices généalogiques sur les familles genevoises depuis les premiers temps jusqu'à nos jours*, vol. 2 (Genève: J. Barbezat; J. Jullien, 1892) 117.

39 RConsist. 14 (12.1.1559), fol. 135v., 139v., 140v.–141r., 142r.

40 Eugène Demole, *Histoire monétaire de Genève de 1535 à 1848* (Genève: Slatkine, 1978), 17. En 1558, François Châteauneuf est élu avec son frère Ami au conseil des Soixante et est choisi comme dizenier : AEG, RC 55 (7.2.1559), fol. 3v. ; RC 54 (27.12.1558), fol. 351r.

41 AEG, RC 56 (16.11.1561), fol. 263r. ; (17.11.1561), fol. 264r. ; RC 52 (15.11.1556), fol. 96v.–98r.

42 AEG, RC 56 (13.6.1561), fol. 203v. ; Christian Grosse, *Les rituels de la cène: le culte eucharistique réformé à Genève* (XVIe–XVIIe siècles) (Genève: Droz, 2008), 370.

sans doute desservi Antoine Froment, qui voit par là-même sa sphère de protection et les espoirs d'un éventuel soutien se déliter devant des positions à tenir et l'exigence de probité et d'exemplarité faite aux officiers et magistrats.

Toutefois, cette dimension politico-familiale n'est pas la seule agissant au cœur de l'affaire et du procès de Froment de 1562. Elle se lit dans une autre constellation familiale, celle portée par Guillauma De Roche, sœur de Clauda, devenue en 1560 l'épouse de Michel Roset[43]. Cette proximité sous-jacente au clan Roset est également là le 16 février 1562, jour du bannissement de Froment. Est alors commis par la cour du Lieutenant, Jean-François Bernard, beau-frère de Michel Roset, pour « retirer » « les quelques croniques » que le banni a encore en main[44]. La Seigneurie réitère ainsi son attention présente dès janvier 1561 à l'égard des papiers que possèdent Froment. Sa directive fait écho à l'obtention par Froment en avril 1561 du manuscrit de ses chroniques. Mais, plus largement, elle est à inscrire dans la perspective de la rédaction par Michel Roset de ses chroniques présentées le 2 juin 1562 devant le Petit Conseil[45]. À cette dynamique participe également la renonciation, le 12 février 1562, de Michel Roset à la charge de secrétaire d'Etat. Roset avait été désigné deux jours plus tôt par le secrétaire alors en charge et démissionnaire Jean-François Bernard, ce même beau-frère présent à l'heure du bannissement de Froment[46]. Dès lors, sous cet angle, le cas de justice impliquant Froment en 1562 résulterait bien plus de l'instrumentalisation par le couple Chenalat-De Roche du passif de Froment—l'affaire de janvier 1561—et d'un lien domestique et hiérarchique exercé à l'égard de Claudine Dupuis. Ce mode d'action appuyée par une position sociale et une conjoncture familiale défavorable à Froment viendrait se mettre au service d'intérêts politiques, lisibles dans cette présence des Roset à l'heure de la dégradation de Froment et de la reddition de ses manuscrits.

L'existence en sous-main d'une conjonction familiale et politique menant à un resserrement de la sphère d'action d'Antoine Froment se laisse également lire lors de l'affaire de mai 1562. L'affaire met en scène un Froment fraîchement banni de Genève qui demande, début mai 1562, au lieutenant De l'Arche la permission de passer par le territoire genevois. La requête est acceptée. Elle reflète d'autre part l'implication de Froment lors de l'émeute de 1555[47]. C'est du

43 Galiffe, *Notices généalogiques*, 3:182 ; 1:349.

44 AEG, Jur.Pen. A3 (16.2.1561), fol. 2.

45 AEG, RC 57 (2.6.1562), fol. 64v.–65r.

46 AEG, RC 57 (10.2.1562), fol. 3v. ; (12.2.1562), fol. 5r.

47 En lutte tout au long des années 1550, le parti des Perrinistes du nom de l'un de ses partisans, Ami Perrin, voit d'un mauvais œil l'ascendance des pasteurs, pour la plupart

moins, fort de cette argumentation que Froment justifie sa demande et requiert l'indulgence de la ville. Désirant se rendre à Massongy pour régler ses biens, Froment se dit inquiet de passer par Etrambières où il se fait chahuter par les bannis genevois de 1555 ayant trouvé refuge et y séjournant[48]. À la fin mai, Froment est vu rôdant aux portes de la ville. Là, il aurait cherché de façon appuyée à entraîner Judith, femme « relaissée » de Léonard Du Mazel, par le bras. Le 29 mai, averti de l'affaire par le consistoire, la cour du lieutenant s'empare du cas[49]. Si cette incitation à la débauche n'a pas d'autres conséquences pénales directes que l'effet de résonnance venant marquer une fois encore Froment et sa réputation, elle conduit certainement en octobre 1562 à la rupture stricte et sans appel des liens de solidarité. Désireux « en faulte de ses negoces » de faire venir Froment en ville « pour aller pour luy à Chambéry », Bonivard essuie à cette date un refus : Froment doit « demeurer dehors »[50]. Cette interdiction s'inscrit certes dans les conséquences sociales du bannissement, elle dénote cependant pour Froment un durcissement par rapport à l'autorisation du mois de mai de passer par les franchises de Genève.

Or, à travers la protagoniste principale, Judith et son identification, le cas vient révéler un tissu de connexions sous-jacentes, un ensemble de personnes qui aurait pu tirer parti d'une venue annoncée de Froment à Genève et l'exploiter à quelques semaines de la présentation par Roset de son manuscrit des chroniques. Entre janvier et mars 1562, Judith, fille d'un Jean originaire de Liège, est accusée puis condamnée pour adultère commis avec Etienne Gémeau, un étranger que son mari, le cordonnier Léonard Du Mazel, hébergeait[51]. Après avoir subi à l'issue de son procès une peine de fouet, Judith se présente à la mi-mai devant le consistoire et demande à être acceptée à la cène : sa requête lui est accordée[52]. Léonard Du Mazel se refuse, quant à lui, de pardonner son épouse. Malgré les remontrances du consistoire, lui enjoignant de se calquer sur les autorités qui ont bel et bien pardonné à Judith, il requiert « havoir

français, sur l'Église et certaines réformes disciplinaires qu'ils engagent. Après des élections en 1554–1555 en faveur de Calvin, éclate le 16 mai une échauffourée qui pousse les Perrinistes à quitter Genève. Quatre des plus influents représentants sont condamnés à mort par contumace. Dans son *Livre de la Sédition*, Froment relate cet évènement et se montre ouvertement opposé aux Perrinistes et à leurs revendications.

48 AEG, Jur.Pen. A3 (8.5.1562), fol. 30r.

49 AEG, Jur.Pen. A3 (29.5.1562), fol. 35v.–36r. ; RConsist. 19 (28.5.1562), fol. 77v.

50 AEG, Jur.Pen. A3 (19.10.1562), fol. 72v.

51 AEG, P.C., 1ere série, 1014 (26.1–4.3.1562) ; Jur.Pen. A3 (27.2.1562), fol. 6v. ; (3.3.1562), fol. 7v.

52 AEG, RConsist. 19 (14.5.1562), fol. 68r.

divorce contre Judith » et l'obtient à la mi-mars 1562[53]. Fin mai 1562, Froment va se confronter à une Judith reconnue dans ses fautes, corrigée et purgée de son comportement. Bien plus, par son acception à la cène, Judith signe sa réconciliation avec la communauté.

Le cas de l'adultère de Judith et son règlement nous place devant une chronologie contemporaine à l'annonce par Froment de sa venue à Genève. Ils se déroulent en somme à l'heure où ses déplacements sont connus par les autorités et peuvent être suivis. À cette conjonction de circonstances, laissant supposer l'instrumentalisation d'un contexte mais aussi du bannissement de Froment, viennent s'ajouter des liens de familiarité qui s'expriment déjà lors de la confession de l'acte d'adultère de Judith. À suivre son procès, c'est au logis du couple et en l'absence de son mari, parti souper chez Calvin, que Judith a fauté[54]. Cette proximité du cordonnier avec le réformateur doit en fait beaucoup à son épouse, puisqu'elle est la belle-fille de Calvin[55]. Alors que dans la procédure de mars 1562, Judith est appelée de Tournent, le 2 novembre 1565, dans l'acte de son second mariage, elle est « fille de feu Jehan Strodeur citoyen natif de la ville de Liege et bourgeois de Strasbourg et de Idelette de Bure ses père et mère » et devient l'épouse du cordonnier Nicolas Rebours[56]. Léonard du Mazel s'engage alors à verser la somme de « cent quatre vingtz livres tournoys », rétrocédant certainement ici à Judith Strodeur sa dot[57].

Entre 1561 et 1562, les affaires judiciaires menant au bannissement de Froment laissent voir un ensemble de liens familiaux et politiques, un tissu dans lequel évoluent de près ou de loin des membres de la haute magistrature genevoise, les frères Châteauneuf, les secrétaires d'État Pierre Chenalat et Michel Roset mais aussi Jean Calvin. La présence de ces acteurs, leur proximité pour certains avec Michel Roset, figure d'une mise par écrit de la mémoire de Genève, et la chronologie dans laquelle se placent les inculpations de Froment en 1562, permettent de poser en guise de conclusion une hypothèse sur la graduelle et toujours plus effective marginalisation de Froment. Les raisons de cette mise en marge seraient à mettre en lien avec les impératifs de continuité auxquels sont confrontées la ville et l'Église de Genève dans ces

53 AEG, RConsist. 19 (5.3.1562), fol. 18v. ; Jur.Civ. R1 (1542–1571), fol. 8or. Jur.Pen. A3 (16.3.1562), fol. 11v.

54 AEG, P.C., 1ere série, 1014 (26.1–4.3.1562).

55 Émile Doumergue, *Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps*, vol. 3 (Lausanne: G. Bridel, 1905), 572 ; Émile M. Braekman, *Idelette de Bure, épouse de Jean Calvin* (Lyon: Olivétan, 2009) 55.

56 AEG, Registre de notaire Jean Ragueau, vol. 7, fol. 895v.–897.

57 Ibid., fol. 896r.

années précédant la mort de Calvin. Devant un état de santé déclinant, Calvin et son entourage de pasteurs se voient poussés à affirmer et à défendre l'autorité pastorale et théologique du Réformateur, préparant ainsi les fondements nécessaires à un héritage maîtrisé parce que dirigé, de son action à Genève. La ville doit, quant à elle, assurer son territoire face aux velléités du duc de Savoie et donc travailler géopolitiquement parlant à la sécurité de son Église, garantissant son rayonnement par son alliance avec Berne. Michel Roset, par les modalités de présentation de ses chroniques au Conseil le 2 juin 1562, irait dans le sens de l'accomplissement de ce programme d'affirmation identitaire de Genève aux enjeux confessionnels et politiques. Il délivre un manuscrit, lu en Conseil, que les conseillers intéressés pourront ou feront, dit-il, recopier. Par cette pratique, il se montre partisan d'une circulation fermée, close et orientée vers l'exercice du pouvoir, faisant de ses chroniques un aide-mémoire et un pilier identitaire pour les conseillers présents et futurs. Ses accents anti-bernois viendraient alors servir à la constitution d'une culture politique commune et à l'élaboration d'une élite politique, consciente de ses alliés et donc capable, par la connaissance des actes du passé, de s'en protéger, le cas échéant, mais surtout d'entretenir au jour le jour une juste distance. La reconnaissance de la place et des droits de Genève serait par ce biais assurée et consolidée sans venir barrer la nécessité de travailler par des alliances à la préservation et à la défense de la ville et donc de son Église. À l'inverse, Froment, par le lien qu'il cultive et garde avec son travail mémoriel visible en 1554 par l'impression de deux épîtres aux peuples et Sénat de Genève et par ses revendications vaines et répétées au Conseil des Deux-Cents de le faire imprimer, viendrait fragiliser cette stratégie découlant d'enjeux géopolitiques de Genève[58]. Obligée encore peu de temps avant de se battre sur le plan confessionnel avec Berne mais désormais sans autre choix que de s'en faire une alliée, la ville pourrait souffrir d'une circulation non contrôlée de la chronique largement anti-bernoise de Froment. En outre, le statut de témoin-acteur de la Réforme et la polyvalence d'un parcours entre pastorale et politique que Froment semble cultiver dans ses écrits et dans ses actes provoquent une gêne. En revanche, Michel Roset, fils du secrétaire d'État Claude Roset et premier soutien politique de Calvin, témoigne d'une loyauté et d'une filiation dans la pratique du pouvoir, sans attache aucune à l'exercice pastorale. Avec le bannissement de Froment, Genève aurait ainsi réussi non seulement à se réapproprier la mémoire d'une ville mais

58 Jean-Jacques Chaponnière, "Notice sur François Bonivard, prieur de Saint-Victor, et sur ses écrits," in *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, vol. 4 (Genève: J. Jullien; Paris: Dumoulin, 1845) 225–227. Le 21 décembre 1554, le Conseil en ordonne la saisie : AEG, RC 48, fol. 167r.

à la garder sous contrôle, un geste nécessaire à la mise en place d'une politique confessionnelle à l'heure de la préparation du passage de témoin entre Jean Calvin et Théodore de Bèze.

Bibliographie

Sources imprimées

Bonivard, François. *Chroniques de Genève*, édité par Micheline Tripet, vol. 1. Genève: Droz, 2001.

Calvin, Jean. *Opera quae supersunt omnia*, édité par Guillaume Baum, Edouard Cunitz, et Edouard Reuss, vols. 9, 16, 17. Brunswick: C. A. Schwetschke, 1870–1877.

Froment, Antoine. *Les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève ; nouuellement convertie à l'évangille faictz du temps de leur Reformation et comment ils l'ont receue*, édité par Gustave Revilliod. Genève: J.G. Fick, 1854.

Roset, Michel. *Les chroniques de Genève de Michel Roset*, édité par Henri Fazy d'après le manuscrit original. Genève: Georg, 1894.

Rivoire, Émile et Berchem, Victor van (éd.). *Les sources du droit du canton de Genève,* vol. 2 (1461–1550). Aarau: H. R. Sauerländer, 1927–1935.

Littérature

Backus, Irena. « Marie Dentière: un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme ? » *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* 137 (1991): 177–195.

Braekman, Émile M. *Idelette de Bure, épouse de Jean Calvin*. Lyon: Olivétan, 2009.

Chaponnière, Jean-Jacques. « Notice sur François Bonivard, prieur de Saint-Victor, et sur ses écrits. » In *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève,* vol. 4. Genève: J. Jullien; Paris: Dumoulin, 1845.

Chenevière, Charles. *Farel, Froment, Viret, réformateurs religieux du XVI^e^ siècle*. Genève: Ch. Gruaz, 1835.

Covelle, Alfred. *Le livre des Bourgeois de l'ancienne République de Genève*. Genève: J. Julien, 1897.

Crousaz, Karine. *L'Académie de Lausanne entre humanisme et Réforme* (*ca. 1537–1560*). Leiden; Boston: Brill, 2012.

Demole, Eugène. *Histoire monétaire de Genève de 1535 à 1848*. Genève: Slatkine, 1978.

Doumergue, Émile. *Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps,* vol. 3. Lausanne: G. Bridel, 1905.

Dufour, Alain. « Le mythe de Genève au temps de Calvin. » In Alain Dufour, *Histoire politique et psychologie historique*, 489–518. Genève: Droz, 1966.

Galiffe, James. *Notices généalogiques sur les familles genevoises depuis les premiers temps jusqu'à nos jours,* vol. 2. Genève: J. Barbezat; J. Jullien, 1892.

Gardy, Frédéric. « L'inscription commémorative des évènements de 1535. » *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève* 6/1 (1935): 49–58.

Gross, Geneviève. « Antoine Froment (1509–1581): sa vie, sa famille et son *Advertissement aux fidelles chrestiens* (*1572*). » Mémoire de licence, Université de Fribourg, 2003.

Grosse, Christian. *Les rituels de la cène: le culte eucharistique réformé à Genève* (*XVI^e^–XVII^e^ siècles*). Genève: Droz, 2008.

Kingdon, Robert. *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Meylan, Henri. « Les fâcheuses conséquences d'un sermon, ou pourquoi Antoine Froment dut quitter le Chablais, » In *Silhouettes du XVI^e^ siècle*, 91–105. Lausanne: Éd. de l'Église nationale vaudoise, 1943.

Naphy, William G. «‹ No history can satisfy everyone ›: Geneva's Chroniclers and Emerging Religious Identities. » In *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*, vol. 2, 23–38. Aldershot: Scolar Press, 1996.

Roget, Amédée. « Antoine Froment, prédicateur et chroniqueur. » *Etrennes genevoise* 4 (1880): 187–200.

Vuy, Jules. *Le réformateur Froment et sa première femme, esquisse historique*. Paris ; Bruxelles: Victor Palmé, 1883.

Wagnière, André. «‹ Le livre de la sédition › d'Antoine Froment. » Mémoire de licence, Université de Genève, 1977.

Wiblé, Robert. « Antoine Froment: le ‹ Livre de la sédition. ›» *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève* 15/3 (1974): 269–274.

Bèze raconte sa rencontre avec Henri IV à l'Eluiset

Alain Dufour

Au moment d'achever le quarante-et-unième volume de la Correspondance de Bèze, notre gratitude va à Madame Irena Backus, qui a consacré sa thèse d'Oxford à l'« Influence of Theodore Beza on the English New Testament »[1], et qui a rempli durant plusieurs années le rôle de responsable de l'édition de la Correspondance de Bèze vis-à-vis du Fonds national suisse de la recherche scientifique. Au cours de cette édition, commencée en 1960, nous avons plus d'une fois remarqué que la proportion des lettres inédites allait croissant tout au long de la publication. Dans le tome I, il n'y en a que quatre ou cinq, et dans les vingt derniers volumes elles sont largement majoritaires. Bien entendu, les historiens ont souvent utilisé ou cité au passage ces lettres inédites : on ne peut pas prétendre qu'elles sont toutes des révélations. Et pourtant leur texte est parfois obscurci par des difficultés de syntaxe latine ou par des allusions difficiles à décrypter, qui rendent nécessaire un minimum de commentaire. Dans ces quelques pages, nous raconterons le cas d'une lettre qui, sans avoir échappé aux historiens, était restée énigmatique. C'est celui d'une lettre où Bèze raconte lui-même l'entrevue qu'il a eue le 25 novembre 1600 (soit le 5 décembre, selon le calendrier grégorien que l'on utilisait déjà en France, mais pas encore à Genève) avec le roi de France Henri IV, à L'Eluiset, hameau savoyard où le roi s'était installé pour assiéger la forteresse de Sainte-Catherine, au-dessus de Saint-Julien—forteresse qui avait été construite par le duc de Savoie pour menacer les Genevois, dont il espérait annexer la ville à ses États.

Reportons-nous à la situation de l'an 1600. Le royaume de France émerge d'une longue période de guerres de religion. La paix est enfin rétablie. Le « bon roi Henri » en profite pour régler un vieux contentieux avec le duc de Savoie Charles-Emmanuel, qui avait profité des troubles, en 1588, pour s'emparer du marquisat de Saluces, petit morceau de France enclavé au milieu du Piémont, à la faveur du triste état où le roi Henri III était réduit par les succès de la Ligue. Le roi n'avait pas les moyens de réagir à cette annexion indue. Il ne put qu'engager les Genevois, ses alliés, à attaquer en son nom le duc de Savoie.

1 Irena Backus, *The reformed roots of the English New Testament, the influence of Theodor Beza* (Pittsburgh: Pickwick Press, 1980).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_007

Ce fut la Guerre de 1589–1593, dont les Genevois se rappellent au moins un épisode fameux, celui des Vendanges de Bonne ; mais il y en eut bien d'autres. Cette guerre n'aboutit pas à de grands résultats, car les deux partis, ayant épuisé toutes leurs ressources, s'arrêtèrent de guerroyer sans obtenir grand-chose. Mais en 1600, le roi Henri IV dispose de grandes armées et peut se montrer vraiment redoutable. Il demande au duc de lui rendre le Marquisat. À quoi le duc essaya de se dérober : négociations interminables, délais, hésitations... Le roi disait : rendez-nous Saluces, ou bien, si vous tenez à le garder, cédez en échange les petites provinces contiguës de la France, Bresse, Bugey et Gex. Comme le duc n'arrivait pas à se décider, au mois de septembre 1600, le roi, à la tête de son armée, vint s'emparer de toute la Savoie en deçà des Alpes en une quinzaine de jours, à quelques forteresses près, dont celle de Sainte-Catherine, proche de Genève.

Déjà la plupart des seigneurs de la suite du roi étaient allés voir la ville ; du moment que le roi était en Savoie, il fallait en profiter pour faire cette visite, et une bonne partie d'entre eux la complétèrent en se rendant auprès d'un illustre vieillard, Théodore de Bèze.

Le roi lui-même n'était pas venu à Genève ; il était trop occupé pour songer au tourisme. Mais, recevant les magistrats genevois, il leur demanda de faire venir Bèze à L'Eluiset. Comme enfant, le roi se souvenait d'avoir vu et entendu Bèze à Nérac, chez ses parents en 1560, lorsqu'il était venu prêcher à la cour d'Antoine de Bourbon et de Jeanne d'Albret, roi et reine de Navarre. Les prêches de Bèze devaient encourager le roi Antoine à rester protestant, et Jeanne à le devenir. Le futur Henri IV avait alors sept ans. Un peu plus tard, Bèze insista auprès de Jeanne d'Albret pour que le précepteur du jeune Henri ne soit pas Jean Morély, celui qui prétendait introduire la démocratie dans l'Église protestante, ce pourquoi le Synode de Lyon l'avait condamné, mais que cette fonction soit plutôt confiée au poète Florent Chrestien (ce qui advint vers 1567). Depuis lors, les relations entre le futur roi de France, alors roi de Navarre, et Bèze ont continué par lettres. En 1586, le 25 février, le roi de Navarre transmet par Fresne-Canaye et Clervant un plan très important, que ces messieurs expliqueront de vive voix. Un post-scriptum de la main du roi indique : « Monsieur de Besze, il faut, en cet euvre sy necessayre, vous vayncre vous mesme »[2], ce qui fait allusion au *Droit des magistrats* de Bèze, qui doit abandonner ses tendances « républicaines » et soutenir la politique du futur roi de France, telle qu'elle est exposée dans le « Manifeste de Montauban » du

2 Voir Henri de Navarre à Bèze, Nérac, 15/25 février, in *Correspondance de Théodore de Bèze*, éd. Alain Dufour, Béatrice Nicollier et Hervé Genton, vol. 27, 1586 (Genève: Droz, 2005), 20 (voir l'ensemble de la lettre 19–21 et n. 2 et 3).

1er janvier 1581 : Henri est désormais le champion de la monarchie contre les menaces de la Ligue. Bèze obéira et sera désormais un inconditionnel de Henri de Navarre, et le restera quand celui-ci deviendra Henri IV, même au moment de l'abjuration du roi, en été 1593. Bèze savait que l'événement se préparait, il avait entendu parler d'une assemblée de prélats catholiques qui devaient aider le roi à « se catholiser ». Bèze écrivit au nom de la Compagnie des pasteurs de Genève une grande lettre pour encourager le roi à n'en rien faire, mais ce fut en vain, et la lettre parvint trop tard entre les mains du roi[3]. Peu de temps après cet événement qui désolait les protestants, Bèze écrivit à un correspondant que le roi avait sacrifié son âme pour la paix de la France : il avait compris que ce sacrifice enlevait toute raison d'être à la Ligue, qui s'effondrait ainsi d'elle-même. C'est dire que l'entrevue de L'Eluiset réunissait deux personnages qui s'appréciaient et se connaissaient très bien et depuis longtemps.

Le récit classique de l'entrevue, celui que les historiens genevois ont généralement suivi, provient du *Journal* d'Esaïe Colladon[4], professeur de philosophie à l'Académie de Genève, de 1594 à 1611, et ami de Bèze : en arrivant à L'Eluiset, Bèze fut reçu dans la chambre de M. de La Force. « De là, il salua humblement le Roy, qui le receut en toute benignité, le faisant tenir assis sur un lict, nonobstant qu'il fût debout, l'appellant son amy, son pere et le baisa par deux fois, luy disant : *Je voudrois avoir baillé un verre de mon propre sang et que vous fussiez plus jeune de 30 ans, vous verriés beaucoup de grandes choses.* Se ramenturent reciproquement le tems qu'il y avoit de 30 et tant d'annees qu'ils ne s'etoyent vus. M. de Beze luy ayant souhaitté tout bien et qu'il voudroit etre plus jeune de 30 ans pour luy servir (même de laquais), luy recommanda le bien des Eglises ».

La lettre de Bèze à Johann Wilhelm Stucki du 14/24 décembre 1600, dont nous avons parlé ci-dessus, et qui contient le récit par Bèze lui-même de l'entrevue de L'Eluiset, contient précisément la suite de la conversation entre le roi et Bèze. Après les propos plaisants que Colladon a rapportés et après les souvenirs de Nérac de 1560, Bèze dit au roi qu'il félicitait Sa Majesté d'avoir échappé à tant de dangers et d'être parvenu à une situation si prospère et admirable, qu'il pensait que le roi obtiendrait de Dieu et par sa bonne conscience une heureuse issue de tant de difficultés et une observation sincère de l'édit de pacification, à savoir de l'édit de Nantes. À tout cela, le roi répondit à son tour qu'il formulait les mêmes vœux de tout son cœur :

3 Voir Bèze à Henri IV, [Genève], [après le 18/28 juin 1593], in *Correspondance*, vol. 34, 1593 (Genève: Droz, 2010), 167–172 et en particulier 167n2.

4 Esaïe Colladon, *Journal d'Esaïe Colladon, mémoires sur Genève, 1600–1605*, éd. John Jullien (Genève: J. Jullien, 1883), 8–9. L'édition est précédée d'une notice par Théophile Dufour.

> [...] Me vero vicissim illi tam prosperam et tam admirabilem ex summis et pene infinitis periculis evasionem et prosperum in tot difficultatibus ad hunc usque diem successum ipsius Majestati gratulante, et paucis quidem, sed prout et tempus et locus et tantus consessus postulabat, suggerente quibus ad petendum ab uno Deo et recta conscientia tantarum tempestatum felicem exitum et quidem in primis ad pacificatorii edicti sinceram observationem faciunt, permoveri magis ac magis ipsum posse existimavi. Ad haec autem omnia sic ille vicissim respondit ut, nisi me prorsus omnes conjecturae fallunt, idem quoque ipse ex animo videatur exoptare[5].

La phrase suivante de cette lettre—que nous ne connaissons, notons-le, que par une copie du XVIII^e^ siècle de la main de Johann Wenhard Huber (1753–1818), pharmacien et poète bâlois, qui voua la fin de sa vie à l'érudition[6]—donne la suite de cette conversation, probablement plus intime, et que les nombreux courtisans n'ont sans doute pas entendue. Mais on ne sait pas comment la comprendre :

> Tot autem tantisque sese objicientibus difficultatibus et magis ac magis ad recta omnia consilia quoquo modo, ac nunc praesertim alicujus fraudulenta inter ipsum Regem et Sabaudum pacis praetextu abrumpenda penitus intentis communibus adversariis, quantum quidem possum conjicere, vix unquam magis pro hoc ipso Rege, tum pro communi impetranda Ecclesiarum pace, necessariae fuerunt bonorum omnium preces (160).

Que faire du mot « fraudulenta », qui semble être un adjectif au nominatif neutre pluriel, les choses frauduleuses ? Il faut remarquer que, dans sa transcription, Hippolyte Aubert a mis « fraudulentae », en l'associant probablement à « pacis », pensant peut-être que toute paix savoyarde est trompeuse. Mais cette conjecture n'est guère convaincante. Cela explique que les deux seuls historiens qui ont pensé à utiliser cette lettre, qu'ils ont connue

5 Bèze à Stucki, Genève, 14/24 décembre 1600, in *Correspondance*, éd. Alain Dufour, Hervé Genton et Kevin Bovier avec la coll. de Béatrice Nicollier, vol. 41, 1600 (Genève: Droz, 2016), 159–160.

6 *Dictionnaire historique et biographique de la Suisse*, éd. Victor Attinger, Marcel Godet, Heinrich Türler, vol. 4 (Neuchâtel: Administration du Dictionnaire historique et biographique de la Suisse, 1923), 172. La lettre est conservée à la Bibliothèque universitaire de Bâle, sous la cote G2.II.34, fol. 41–44.

grâce aux « copies Aubert », pour enrichir leur récit de l'entrevue de L'Eluiset, n'en ont rien tiré du tout. Ce sont Paul-Frédéric Geisendorf dans sa grande biographie de Bèze, la première de cette ampleur en français[7], où il évoque les félicitations de Bèze pour l'observation sincère de l'édit de Nantes, et s'arrête là ; et Scott Manetsch, dans son excellent livre sur Bèze et Henri IV[8], où il cite notre lettre, mais en arrêtant sa citation aux mots « ipse ex animo exoptare » (soit à la fin de notre première citation). Il n'a pas recopié la phrase suivante puisqu'elle est incompréhensible.

Il faut ici ouvrir une parenthèse pour expliquer ce que nous appelons « les copies Aubert ». Au XIX^e^ siècle, comme les œuvres de Mélanchthon avaient paru dans le « Corpus Reformatorum », grand ensemble de publications où avaient aussi paru, entre 1863 et 1900, les 58 volumes des *Calvini Opera*, cependant que l'Allemagne voyait paraître la « Weimar Ausgabe » des œuvres de Luther[9], il apparut qu'il faudrait aussi publier la correspondance de Bèze, pour faire suite à celle de Calvin, qui remplissait neuf volumes des *Calvini Opera*. C'est à quoi s'adonna Hippolyte Aubert (1865–1923), chartiste et ancien directeur de la Bibliothèque de Genève. Aubert était un excellent paléographe et latiniste, il aimait transcrire les documents et le faisait à merveille. Lorsqu'il eut transcrit toutes les lettres de et à Bèze, lassé de cette gigantesque besogne, qui l'obligea à parcourir l'Europe en tous sens, il céda toutes ses copies, avec son fichier de renseignements, à la Société du Musée de la Réformation, à Genève, en 1915. Laquelle pensa les publier rapidement. De fait, en 1909, Henri Hauser[10] indique cette publication comme « en préparation », entre les mains de MM. Eugène Choisy et Hippolyte Aubert. Entre 1915 et 1960, où a paru le premier volume de la *Correspondance de Bèze*, et l'on peut dire jusqu'à nos jours, la Société du Musée historique de la Réformation a toujours autorisé libéralement les historiens à consulter et utiliser ces copies manuscrites de la main d'Aubert. Ainsi Geisendorf et Scott Manetsch les ont utilisées, avec les remerciements d'usage dans leurs préfaces respectives.

Et il faut dire que ces copies ont été faites avec maestria. Il est rare que les difficultés du texte n'aient pas été surmontées. Nous les avons toutes comparées avec les originaux, dont nous avons des photocopies, grâce au fait que nous

7 Paul-Frédéric Geisendorf, *Théodore de Bèze* (Genève: Labor et Fides; Paris: Librairie protestante, 1949), 418.

8 Scott M. Manetsch, *Theodore Beza and the Quest for Peace in France 1572–1598* (Leiden: Brill, 2000), 338n2.

9 Sans parler des œuvres de Bullinger, qui sont en cours de publication à Zurich.

10 Henri Hauser, *Sources de l'histoire de France, XVI^e^ siècle*, vol. 2 (Paris: A. Picart, 1909), 65n849 bis.

vivons dans le « glorieux âge de la photocopie », et même des documents numérisés. Il est très rare de prendre Hippolyte Aubert en faute. Mais cela arrive parfois, et c'est en particulier le cas de notre lettre du 14 décembre 1600, avec son « fraudulentae », le copiste ayant peut-être été entraîné par le « alicujus » voisin, qui est aussi un génitif. Quoi qu'il en soit, si Geisendorf et Manetsch n'ont rien pu tirer de la seconde phrase du récit de Bèze, c'est probablement à cause de ce malheureux mot.

Après avoir tourné et retourné ce mot en tous sens, la petite équipe qui a édité le vol. XLI de la *Correspondance*—Hervé Genton, Kevin Bovier et le soussigné—a finalement opté pour une correction légère. Le mot serait alors *fraudulentia*, substantif à l'ablatif, signifiant la fraude, l'agissement suspect, et qui désigne ici la conspiration de Biron, qui n'était pas encore dévoilée en 1600. Mais le roi a senti qu'il y avait là un obstacle à la signature de la paix, provenant d'on ne sait qui (« alicujus »).

Revenons à la phrase de Bèze. Elle commence par un premier ablatif absolu : « Tot autem tantisque sese objicientibus difficultatibus » : tant et de si grandes difficultés s'opposant (à la réalisation de la paix), et—second ablatif absolu—« ad recta omnia consilia... abrumpenda penitus intentis communibus adversariis » (les communs adversaires [c'est-à-dire les Savoyards et les Espagnols] étant entièrement occupés à déjouer toutes les justes intentions [du roi]). Or *intentus* se construit en effet avec *ad* (tous les dictionnaires en offrent des exemples). Enfin, le reste des mots précise : surtout par les manœuvres suspectes (*fraudulent*[*i*]*a*) d'un certain personnage, qui utilise la paix entre le Roi et le Savoyard comme un prétexte : « ac nunc praesertim alicujus fraudulent[i] a inter Regem et Sabaudum pacis praetextu ».

Pour achever, ajoutons quelques mots pour rappeler ce qu'était la conjuration de Biron. Charles de Gontaut baron de Biron, très proche du roi, compagnon de toutes les guerres menées par le roi de Navarre puis de France, maréchal de France, gouverneur de Bourgogne, créé duc et pair depuis peu, mais dévoré d'ambition, avait été attiré par le duc de Savoie lors du séjour de ce dernier à Paris au début de l'année 1600. Le Savoyard fit miroiter à ses yeux la perspective d'une principauté indépendante, formée de la Bourgogne, de la Bresse (que Charles-Emmanuel prévoyait d'abandonner bientôt, pour pouvoir garder Saluces), et de la Franche-Comté, que l'Espagne céderait, pour être sûre que le marquisat de Saluces ne reviendrait pas à la France—on ne voulait à aucun prix que la France garde là, au milieu du Piémont, une porte d'entrée dans la péninsule italienne, ce qui aurait fait revivre la crainte des guerres d'Italie. Contre le cadeau de cette principauté chimérique, Biron s'engageait à faire échouer la campagne dont Henri IV menaçait le duc de Savoie s'il ne se décidait pas à signer la paix. (Cette paix, rappelons-le, où Saluces serait rendu à

la France, ou alors échangé contre les provinces contiguës de la France, Bresse, Bugey et Gex).

Déjà, en automne 1600, on s'étonnait de ne pas voir le duc de Savoie se rendre en Savoie proprement dite, à la tête de tout ce qu'il pourrait trouver de soldats pour prévenir l'arrivée du roi de France. On s'étonnait de le voir s'attarder en Piémont (par exemple Bèze, au début de sa lettre[11], s'étonne qu'il n'apparaisse nulle part dans les Alpes pour sauvegarder la Savoie : « nusquam ipso apparente Sabaudo » [158]). Officiellement, le duc attendait des renforts du Milanais espagnol, qui tardaient à venir. Mais l'historien de la Maison de Savoie, Samuel Guichenon, indique que la vraie raison de ce retard, c'est que Charles-Emmanuel comptait sur Biron, son conjuré, pour annuler la campagne du roi en Savoie[12]. Et le duc ayant bien attendu, voici que la neige était tombée et que l'on ne pouvait plus faire passer les Alpes à une armée, même réduite. Que s'était-il passé ? Biron n'avait pas rempli le rôle que la conjuration lui assignait. Il continuait à exécuter les ordres du roi, en assiégeant la citadelle de Bourg-en-Bresse, sans rien faire pour détourner le roi de la Savoie. Il n'en restait pas moins que le duc de Savoie continuait à se dérober à la conclusion de la paix, que Henri IV brusqua cependant, en venant à Lyon dans les premiers jours de 1601, avec l'aide du cardinal Aldobrandini, arbitre de la paix, et des négociateurs de la Savoie, Lucinge et Aconato. Dès que la paix fut décidée, le 7 janvier, la colère du duc de Savoie ne connut plus de bornes et il menaça ses plénipotentiaires de mort[13].

Le roi Henri, au début de décembre, sentait bien que les préparatifs de la paix étaient grippés par une « fraudulentia ». Qui en était responsable ? il ne le savait probablement pas encore—puisque Biron s'était montré bon serviteur, exécutant fidèlement les ordres royaux. Mais au cours des années 1601 et 1602, la machination fut dévoilée. Le traité secret entre le duc de Savoie et Biron fut découvert. Le roi en eut connaissance (on l'appelle le traité de Picoté, du nom de l'agent secret qui le transportait et sur qui on le saisit). Le roi chercha à obtenir des aveux de Biron, mais sans y parvenir. Voyant son obstination, il le fit arrêter, bien à contrecœur. Mais il n'y avait pas moyen de pardonner

11 Avant les passages que nous avons cités, là où il expose la situation générale.

12 Le récit de Guichenon est cité tout au long dans Jean-Antoine Gautier, *Histoire de Genève*, vol. 6 (Genève: Société générale d'imprimerie, 1903), 324–326.

13 C'est le sujet du récit apologétique de René de Lucinge, *Les occurrences de la Paix de Lyon*, éd. Alain Dufour (Genève: Droz, 2000) qui toutefois ne semble pas connaître la conjuration de Biron (ou feint de ne pas la connaître).

une telle trahison contre la France, même si elle n'avait pas été entièrement accomplie. Biron la paya de sa vie, en 1602[14].

Dans la fin de sa lettre, Bèze recommande à Stucki de n'utiliser les renseignements qu'il venait de lui confier qu'avec beaucoup de prudence et de précaution. Nous traversons des temps difficiles, ajoute-t-il. Mais s'il survient quelque chose d'important, je vous le ferai savoir.

Pourquoi s'était-il adressé à Stucki pour lui raconter cette visite au roi ? Parce qu'il savait Stucki particulièrement friand des faits et gestes d'Henri IV. En 1591, Stucki avait écrit une *Helvetiae gratulatio ad Galliam de Henrico hujus nominis IV. Galliarum et Navarrae Rege Christianissimo*, imprimée à Genève, probablement sur recommandation de Bèze[15], en 1592, un *Carolus Magnus redivivus, h. e. Caroli Magni cum Henrico magno Gallorum rege comparatio*, et en 1601 une *Irene Gallica*… à propos de la paix rétablie en France après la Ligue. Ajoutons que la rencontre de Bèze et Henri IV à L'Eluiset intéressa aussitôt le public européen. Il existe, par exemple, une lettre d'un étudiant, H. J. Burckhardt, écrite de Genève le 18 novembre 1600 à J. J. Grynaeus, professeur à Bâle, racontant l'entrevue dans des termes correspondant à ceux du journal de Colladon[16].

Bibliographie

Sources imprimées

Bèze, Théodore de. *Correspondance* "Bèze à Henri IV," [Genève], [après le 18/28 juin 1593]. In *Correspondance de Théodore de Bèze*, édité par Alain Dufour, Béatrice Nicollier et Hervé Genton, vol. 34, 1593, 167–172. Genève: Droz, 2010.

Bèze, Théodore de. *Correspondance* "Bèze à Stucki," Genève, 14/24 décembre 1600. In *Correspondance de Théodore de Bèze*, édité par Alain Dufour, Hervé Genton et Kevin Bovier avec la collaboration de Béatrice Nicollier, vol. 41, 1600, 159–160. Genève: Droz, 2016.

14 Récit complet dans Jean-Pierre Babelon, *Henri IV* (Paris: Fayard, 1982), 887–896.

15 Nous lui avons consacré un petit article : voir Alain Dufour, "L'Helvetia gratulatio ad Galliam de Hans Wilhelm Stucki (1591) et l'idée de tolérance," in *Poètes, princes et collectionneurs. Mélanges offerts à Jean Paul Barbier-Mueller*, éd. Nicolas Ducimetière (Genève: Droz, 2011), 337–347.

16 Un fragment de cette lettre est publié dans František Hrubý, *Étudiants tchèques aux écoles protestantes de l'Europe occidentale à la fin du 16e et au début du 17e siècle* (Brno: Universita J. E. Purkyně, 1970), 378n1.

Bèze, Théodore de. *Correspondance* "Henri de Navarre à Bèze," Nérac, 15/25 février 1586. In *Correspondance de Théodore de Bèze*, édité par Alain Dufour, Béatrice Nicollier et Hervé Genton, vol. 27, 1586, 19–21. Genève: Droz, 2005.

Colladon, Esaïe. *Journal d'Esaïe Colladon, mémoires sur Genève, 1600–1605*, édité par John Jullien. Genève: J. Jullien, 1883.

Gautier, Jean-Antoine. *Histoire de Genève,* vol. 6. Genève: Société générale d'imprimerie, 1903.

Lucinge, René de. *Les occurrences de la Paix de Lyon*, édité par Alain Dufour. Genève: Droz, 2000.

Littérature

Babelon, Jean-Pierre. *Henri IV*. Paris: Fayard, 1982.

Backus, Irena. *The reformed roots of the English New Testament, the influence of Theodor Beza*. Pittsburgh: Pickwick Press, 1980.

Dictionnaire historique et biographique de la Suisse, édité par Victor Attinger, Marcel Godet, et Heinrich Türler, vol. 4. Neuchâtel: Administration du Dictionnaire historique et biographique de la Suisse, 1923.

Dufour, Alain. "L'Helvetia gratulatio ad Galliam de Hans Wilhelm Stucki (1591) et l'idée de tolérance." In *Poètes, princes et collectionneurs, Mélanges offerts à Jean Paul Barbier-Mueller*, édité par Nicolas Ducimetière, 337–347. Genève: Droz, 2011.

Geisendorf, Paul-Frédéric. *Théodore de Bèze*. Genève: Labor et Fides; Paris: Librairie protestante, 1949.

Hauser, Henri. *Sources de l'histoire de France, XVI^e^ siècle,* vol. 2. Paris: A. Picart, 1909.

Hrubý, František. *Etudiants tchèques aux écoles protestantes de l'Europe occidentale à la fin du 16^e^ et au début du 17^e^ siècle*. Brno: Universita J. E. Purkyně, 1970.

Manetsch, Scott M. *Theodore Beza and the Quest for Peace in France 1572–1598*. Leiden: Brill, 2000.

A Quarrel between St. Rocco, a Chestnut Tree, and a Church Bell: Popularising Calvin for the Italian Reformed in the Grisons

Federico Zuliani

We came to Geneva for Irena Backus as other students before us had gone to Göttingen, Tübingen or Marburg for Wellhausen, Oberman and Wilamowitz.

1 Introduction

The history of the Italian Reformation—or of the Reformation in Italy—has emerged as a major field of study over the last ninety years, in both Italian and Anglo-Saxon historiographies.[1] The study of Protestantism in the Italian-speaking valleys belonging *de jure* to the free state of the Three Leagues (also known as the Grisons) and in their ex-Milanese mandated territories of Valtellina, Valchiavenna and Bormio, experienced however a rather different scholarly fate. After being for decades at the very centre of the debate, thanks to the works of Francesco Ruffini, Delio Cantimori and Antonio Rotondò (just to mention a few of the leading scholars), the interest has declined since Italian historiography turned its focus to the history of the Inquisition.[2] Indeed, no Inquisition was ever allowed in the area (despite the Roman Catholic attempts).[3] In addition, interest in the Grisons arose at a time when Italian archives were much harder to enter and as a consequence scholars tended to

1 For a review of the scholarship, see John Tedeschi (in association with James M. Lattis), *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature* (*Ca. 1750–1997*) (Ferrara: ISR; Modena: Panini, 2000) and Silvana Seidel Menchi, "The Age of Reformation and Counter-Reformation in Italian Historiography, 1939–2009," in *Reformationsforschung in Europa und Nordamerika/Reformation Research in Europe and North America*, ed. Anne Jacobson Schutte, Susan C. Karant-Nunn, Heinz Schilling (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009), 175–217.

2 Ibid., esp. 208–211.

3 [Pier Paolo Vergerio], *Delle Commissioni et Facultà che Papa Giulio III. ha dato à M. Paolo Odescalco Comasco suo Nuncio, & Inquisitore in tutto il paese di magnifici Signori Grisoni.*

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_008

focus on the "Italian Reformation outside Italy".[4] Today the situation differs drastically and the lack of interest is somehow understandable, although, I dare to say, lamentable.

The current lack of interest seems especially regrettable since this region—where a bi-confessional system (Catholic and Protestant) was introduced in 1526 allowing the population to choose freely between the two[5]—was the only territory where authorised Italian-speaking Protestant congregations were established in the 16th century.[6] By the end of the century, twenty-five legitimate churches were active, but the number does not include smaller, often unrecognised, conventicles.[7] In contrast to the *églises du refuge* such as Geneva, London and Zurich, the Italian churches in the Grisons were not minority churches immersed in linguistically and culturally alien environments, nor was their survival due to the generosity of local authorities (or to the lack of integration of the Italian element).[8] The Grison churches were legally established and operated in fully Italian-speaking areas (in this respect they differ the most from the Waldensian ones).[9] In other words the Italian Grisons were the only Italian territory which experienced a Reformation comparable with, for instance, the English and the German ones, not taking into account their differences in scale. It is an example of that Reformation, "maintaining the true meaning of the word", that Silvana Seidel Menchi has identified as unique to the "Waldensian communities" in the Italian context.[10]

Al Signore P. Antonio di Nassale. (s.l.: s.n., 1554). But see also the rich, if confessional, Martin Bundi, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätischen Alpenraum. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit. Von der Proklamation der "Religionsfreiheit" zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jahrhundert)* (Bern: Haupt, 2003).

4 See, for instance, Frederic Corss Church, *Italian Reformers, 1534–1564* (New York: Columbia University Press, 1932).

5 For the Reformation in the Grisons see the seminal Emil Camenisch, *Bündner Reformationsgeschichte* (Chur: Bischofberger & Hotzenköcherle, 1920).

6 Euan Cameron, "Italy," in *The Early Reformation in Europe*, ed. Andrew Pettegree (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 211-212.

7 See the map in Mark Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540–1620* (Aldershot: Ashgate, 2003), 255.

8 A useful overview of all these churches is found in Simonetta Adorni Braccesi, "Le chiese italiane del rifugio e i luoghi dell'esilio," in *La réforme en France et en Italie: contacts, comparaisons et contrastes*, ed. Philip Benedict, Silvana Seidel Menchi, Alain Tallon (Rome: École française de Rome, 2007), 513–534 (see also for further bibliographical references).

9 Jean Jalla, "Quelques notes historiques sur le français et l'italien, comme langues parlées chez les Vaudois du Piémont," *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise* 11 (1894): 86–91.

10 Seidel Menchi, "The Age of Reformation," 207n52.

In the early 2000s, Conradin Bonorand and Mark Taplin—significantly both non-Italians—dedicated two books to the Italian religious emigration to the Grisons.[11] Despite the importance of their work, a study on the Protestant congregations *per se*—focusing on the religious, social and economic lives of the Reformed communities; on the relationship between clergy and laymen; on the links with Italy, with the Italian *églises du refuge* but also with the mercantile centres of Central and Eastern Europe—remains to be written.[12]

The religious history of such churches is by no means a simple one. For instance, for several decades, the Italian immigration was characterised by both 'orthodox' and 'heterodox' immigrants. Especially the second group, formed mostly by Antitrinitarians and Anabaptists (but also by humanist-trained *latitudinarians* and Erasmians), has been the main object of scholarly interest.[13] Such men were vocal defenders of their—often original and innovative—convictions and were silenced only from the late 1570s onwards thanks to the combined efforts of the Grison ecclesiastical and political authorities, and local ministers of strict Calvinist observance, often trained in Geneva itself.[14] The final victory of Calvinism, however, did not face only radical enemies, it was confronted also by a formally established one. Calvinism, in fact, was not the first Protestant confession to be introduced in the region. Originally, it was Zwinglianism (from Zurich, generally via Chur) that attracted both local converts as well as immigrants from Italy.[15] (In order to realise how strong was Zwingli's echo over the Alps, it should be pointed out that the Augustinian monks from Como exchanged letters with Zwingli himself—by whose ideas

11 Conradin Bonorand, *Reformatorische Emigration aus Italien in die Drei Bünde. Ihre Auswirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse—ein Literaturbericht* (Chur: Verein für Bündner Kulturforschung, 2000) and Taplin, *The Italian Reformers*.

12 The closest attempt remains Emil Camenisch, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in den italienischen Südtälern Graubündens und den ehemaligen Untertanenlanden Chiavenna, Veltlin und Bormio* (Chur: Bischofberger, 1950).

13 See at least Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche* (Florence: Sansoni, 1939); and Antonio Rotondò, "Esuli italiani in Valtellina nel Cinquecento," *Rivista Storica Italiana* 87 (1976): 756–791.

14 On the links with Geneva remains useful Giovanni Baserga, "Il movimento per la Riforma in Valtellina e le sue relazioni con Ginevra," *Periodico della Società Storica della Provincia e antica Diocesi di Como* 21 (1914): 97–128 and 22 (1915): 5–36.

15 The best example is certainly the Piedmontese Agostino Mainardi, minister at Chiavenna; Augusto Armand Hugon, *Agostino Mainardo. Contributo alla Storia della Riforma in Italia* (Torre Pellice: Società di Studi Valdesi, s.d. [but 1943]).

they had been convinced—around 1525–1526).[16] With the *Consensus Tigurinus* (1549) the two confessions were supposed to merge, but the differences were strong and persistent, and not only in the Grisons.[17] The study of Italian-speaking congregations must also be the study of how and when the valleys turned to Calvinism.

Here I present a document which casts some light on both issues. On the one hand it is a testimony of the difficult beginnings of one of the smallest churches in the region, which was located in Villa di Piuro (today Villa di Chiavenna), a hamlet in Valchiavenna but especially close to the Bregaglia valley. On the other hand, it is a valuable source of how strict-Calvinist views were presented to the local population. In order to do so I shall sketch what we know of the Reformation in Villa; then present the document that interests us and finally try to show why it is a valuable source.

2 The Reformation in Villa di Piuro

We are scantily informed about the history of Villa di Piuro in comparison with other Italian-speaking Reformed congregations. In the manuscript *Breve Ragguaglio dello Stato delle Chiese Evangeliche nel Contado di Chiavenna*, Guadenzio Fasciati, a learned 18th century Reformed *savant* from Bregaglia valley, was forced to admit that he had never heard of such a congregation until the day he randomly found a document in Soglio.[18] Fortunately, the situation has improved since the publication more than fifty years ago of an article by Giovanni Giorgetta, together with an edition of all the documents he could

16 Massimo Firpo, *Juan de Valdés and the Italian Reformation* (Farnham: Ashgate, 2015), 80. But see also, more in general, Conradin Bonorand, "Le relazioni culturali tra i protestanti di Valtellina e i protestanti della Svizzera tedesca," *Archivio Storico Lombardo* s. 9, 5–6 (1966–1967): 39–45.

17 Federico Zuliani, "Un carme di Camillo Renato a Scipione Lentolo e il protestantesimo italofono nei Grigioni di metà '500," *Rivista Storica Italiana* 128 (2016): 1100–1136. For the *Consensus* see Emidio Campi, Ruedi Reich, *Consensus Tigurinus. Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden—Wertung—Bedeutung* (Zürich: TVZ, 2009).

18 "Io non saprei che vi fosse stata Chiesa Riformata se non havessi letta una scrittura […] che si conserva nell'Archivio di Soglio," Staatsarchiv Graubünden, Chur (hereafter StAG), B 721, f. 205. On Fasciati see Simona Boscani Leoni, "Centri e periferie. Alcune riflessioni sulla corrispondenza erudita tra Sei e Settecento," *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 55 (2005): 446–447.

gather concerning the Reformed church and its life.[19] Yet, we still know very little. Such a situation is regrettable especially for two reasons. On the one hand, the case of Villa shows the penetration of the Reformation in areas that had not been touched by it during the first decades since its introduction in the Grisons. On the other hand, it demonstrates how the Reformation continued to gain territory and momentum, among the Italian-speaking population, at a time when the peak of emigration of Protestants from Italy had ceased.

Compared with the rest of the region, Protestantism in Villa was something recent.[20] It was only in 1579 that a group of inhabitants from the hamlet—backed up by friends and patrons originally from the highly Protestantised Bregaglia valley—demanded the use of a church. More than twenty years had passed since 1557 when, at the diet of Ilanz, Rhetian Authorities granted Protestants in the mandated territories the right to have a church building in every village where Protestants were present.[21] They ordered that, if a whole building was not available, Catholics and Protestants should share the local church. In early 1579, a huge debate erupted in Villa about which church local Protestants should receive. When the church of St. Eusebio was found unfit, being too close to the valley floor, the *pretore* (a local Rhetian official) gave them the chapel of St. Rocco (built on the side of the main church of St. Sebastiano) and granted them the right to use one of the church bells and the existing cemetery. Catholics strongly opposed the decision and appealed to the *sindacatura* tribunal of Chiavenna. In the meantime, Protestants were allowed to preach either in private houses or *en plein air*. By April, the *sindacatura* confirmed the Protestants of their rights. Catholics, however, were not content at all with the new *status quo*. We know of new tensions in 1587–1588, but they continued, sporadically up the 1620s.[22]

3 The Document

The document I present is held in the Archives de l'État de Fribourg, inside the personal archive of the Lentulus family.[23] All together, the Lentulus

19 Giovanni Giorgetta, "Dissidi tra cattolici ed evangelici in Villa di Chiavenna," *Clavenna* 3 (1964): 75–120. Some additional information can be found also in his "Inventario del 1600 delle chiese di Villa," *Clavenna* 29 (1990): 143–152.

20 On these events, see in particular Giorgetta, "Dissidi," 79–80, 91–100.

21 Ulrich Pfister, "Konfessionskirchen und Glaubenspraxis," in *Handbuch der Bündner Geschichte. Frühe Neuzeit* (Chur: Bündner Monatsblatt, 2000), 203–236.

22 Giorgetta, "Dissidi," 80–83.

23 Archives de l'État de Fribourg, Famille de Lentulus (hereafter AEF FL), provisional files n. 1–4.

family's materials cover the span of four centuries, however, a significant portion of them concerns documents owned by Scipio Lentulus and by his elder and most loved son, Paolo.[24] Both men deserve a short introduction. Scipio (1525–1599)[25] was born in Naples and took vows as a Carmelite friar whilst a young man. He then converted, faced an Inquisition trial, escaped jail and reached Geneva. He was then sent as a minister to the Waldensian Valleys of Piedmont and, later on, when he was expelled, took up the tenure of the Reformed congregation of Chiavenna, the largest and wealthiest in the Italian-speaking Rhetian mandated territories. Whilst Scipio is a rather well-known figure, at least for those who study the history of the Reformation among the Waldensians and in the Grisons, the multifaceted figure of Paolo (1567–1613) has been largely neglected (among the few exceptions, Irena Backus is especially noteworthy).[26] Born in Pattemuche, in Piedmont, Paolo was expected to be a minister from a young age. He studied at Chur's grammar school and then read theology at Zurich, Geneva and Basel (gaining, among other things, a firm command of both classical and modern languages).[27] In 1583 he fulfilled his father's dream and was accepted by the Rhetian synod serving for a while as an assistant minister.[28] Although it is still unclear why, Paolo changed his mind a few months after his appointment. He therefore gave up his position as a minister, travelled to England and then moved back to the Continent to study medicine at several European universities. In 1593 he settled in Bern as a medical doctor, soon to become a distinguished figure both locally and within the European *res publica litterarum*.[29]

---

24 For a list of Scipio's children, see the family Bible in AEF FL, provisional file n. 1.

25 On Scipio, see Emanuele Fiume, *Scipione Lentolo 1525–1599. "Quotidie laborans evangelii causa"* (Torino: Claudiana, 2003) and Taplin, *The Italian Reformers*, 227–238, 262–263.

26 Irena Backus, "The Teaching of Logic in two Protestant Academies at the End of the 16th Century: The Reception of Zabarella in Strasbourg and Geneva," *Archiv für Reformationsgeschichte* 80 (1989): 240–251, esp. 244. We lack a biography of Paolo. The best sketch is to be found in Giampaolo Zucchini, "'In coercendis haereticis': l'esilio di Scipione Lentolo in Svizzera e il suo inedito epistolario (1567–1599)," in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, ed. Silvia Rota Ghibaudi, Franco Barcia, 4 vols. (Milano: Angeli, 1990), 1:529n8.

27 On the robustness of Paolo's *cursus studiorum* when compared to other future Rhetian ministers, see Randolph C. Head, *Jenatsch's Axe: Social Boundaries, Identity, and Myth in the Era of the Thirty Years' War* (Rochester: University of Rochester Press, 2008), 99.

28 Nicola Cheselio, *Acta synodalia rhetorum evangelicorum concionatorum*, StAG, B 721, f. 70.

29 On Paolo's setting in Bern, see Taplin, *The Italian Reformers*, 288. Most of his correspondence is today held at the Universitätsbibliothek Basel (hereafter UBB), Staatsarchiv Zürich (hereafter StAZ) and Zentralbibliothek Zürich.

Between 1596 and 1599 Paolo received most of his father's papers.[30] During the 17th century Scipio's materials of historical and theological interest were donated by the family to the Burgerbibliothek Bern. Scipio's and Paolo's heirs, however, kept the personal papers and those materials which carried sentimental value and which were regarded important for the family history. Such materials include letters dealing with private matters and the family Bible; the largest section, however, is constituted by a collection of poems and literary works by Scipio and Paolo, in addition to several others sent to them.[31] The document that interests us is held in this section.[32]

It consists of a two unbound *folios* forming 8 pages of which the final one and a half are left blank. The text is a *pièce* of 137 verses plus a short *apologo* and an *argomento* in prose. Although there is no sign marking the *finit*, the content of verses 124–137 makes clear that the work has reached its end. We ignore the identity of the author; the text is not signed and I was unable to find a document written by the same hand neither in Lentulus' family archive, nor in the Staatsarchiv Graubünden, Chur (the archive that hosts the vaster collection of material by Italian expats in the Grisons). We can state, however, that the scribe of the document was also the author of the work. The text was clearly not an early draft but it still presents few corrections by the same hand. Two in particular are actual revisions rather than simple corrections to more or less menial mistakes (see v. 67 "né in questa parte figurar si possono"; and especially v. 87 "che d'adorar iddio mai sempre pensan" which was substituted with "di un solo Dio adorar sempre mai pensano"). Such corrections could hardly be attributed to a copyist. Before concluding, I shall come back to the issue of its authorship.

The short *argomento* explains the work's background to the readers. The anonymous author relates that the Reformed population of the hamlet of Villa intended to use the chapel of St. Rocco for their services as they were allowed to do so by the Grison authorities. When the minister of close-by Soglio visited Villa to hold the first Reformed service he was confronted by the local Catholic population which forbade him to use both the church and the church bell to call fellow believers to the sermon. The minister, therefore, preached the

30 See Paolo Lentulus to Jacob Zwinger, Bern, 17 November 1596, UBB, Frey-Gryn, I 12, num. 202, ff. 1r.-1v.; and Francesco Negri Jr. to Paolo Lentulus, Chiavenna, 22 January 1599, AEF FL, provisional file n. 1, ff. n.n.

31 A preliminary overview of the collection is given in Zuliani, "Un carme." On the exchange of *carmina*, see Scipio Lentulus to Johann Wilhelm Stucki, Chavenna, 29 September 1592, StAZ, E II 380, f. 237.

32 AEF FL, provisional file n. 2.

Gospel under a chestnut tree. Later on, the Catholic population cut down the tree.[33]

The *pièce*, however, does not deal with such a history *per se*. The text stages a dialogue, or a *contrasto*, between the personifications of the wooden statue of St. Rocco, a chestnut tree and one of the church bells. The former acts as the Catholic interlocutor, the latter two as the Protestant ones (although the bell intervenes only at the very end). The main argument of the work, to quote from its *apologo*, concerns "se si convenga di fabricare o di rizzare ne le chiese statue o imagini o quelle adorare". Rather than from historical concerns, the anonymous author was moved primarily by theological ones.

4 The Contents of the Work

The *pièce* begins with an invocation by the chestnut tree which thanks God to have been of some use to his "tempio" in Villa (v. 2). There, it was possible to preach for the first time the Gospel ("in cui principio havesse il suo Evangelio", v. 3). It follows a surprised answer by St. Rocco, astonished since he did not know that "le castagne parlino" (v. 6) and yet "le voci sue ben chiaro s'odono" (v. 7). The two begin to quarrel. The chestnut tree complains that its branches had been cut on several occasions in order to ornate "idoli", i.e. statues of Catholic saints, (v. 10). St. Rocco is offended by such a lack of "riverentia" since for centuries ("giù più secoli") he had been protecting the local population against the plague (vv. 12-14). After more quarrelling (vv. 15–21), St. Rocco laments about what he could have done to deserve such harshness ("che t'ho fatt'io che bestemmie sì horribili/vomiti contra me", vv. 25–26) and to have been even removed from the "tempio" (v. 27). The chestnut tree then brings up that it has even been uprooted and burnt; its only fault was that "i rami tremoli/ lieta spargei sopra l'sant'Evangelio" (vv. 29–30). They then accuse each other of being heretic (vv. 31–35) but the chestnut tree, which had already mentioned Abel (v. 22), recalls the Decalogue ("capitol vontesimo del Esodo", v. 36). St. Rocco

33 "Essendo la imagine di Rocho in una chiesa della Villa a petitione di alcuni pii huomini di esso luogo dalli nostri Illustrissimi Signori fu ordinato che in detta Villa s'havesse a predicare il santo Evangelio, volendo dunque il Reverendo ministro di Soglio dare principio a tale pia impresa se li opposero gl'huomini della messa di detto luogo; né li lasciarono predicare in chiesa; onde esso Reverendo Ministro alla presenza dell'Illustre Signor Capitano Battista Salice et altri Capitani fu astretto di predicare sotto di un albore di Castagna, quale poi fu tagliato, e fu anche prohibito di sonare la campana per congregare il populo alla predica."

reacts by quoting from Thomas Aquinas (vv. 38–39) and his understanding of the meaning of *dulia* and *latria* (vv. 39–40). The chestnut tree refutes strongly its opponent's assertions; it explains the Greek meaning of the two words (vv. 41–43) and polemicises on the fact that "quel tuo dottor ha magior prattica/ dei *quodlibet* che di vera scientia" (vv. 45-46). The topic reaches then its core, with a learned debate where the chestnut tree shows the unfounded nature of the arguments by St. Rocco. The statue questions why "purché di Dio l'honor intatto veggasi,/ch'import'a te che gl'huomini mi servano" (vv. 47-48) and the chestnut tree inclemently points out that "assai perché di Dio la gloria oscurano" (v. 50). The statue claims that the man was made in the imagine of God and that therefore "del divino egli è partecipe" (v. 55) but he is answered that God "creò simile a sé incorporei gl'huomini" (v. 64) and, moreover, that God did not want imagines "accioché i rozzi in ciò non errino" (v. 72). The chestnut tree repeatedly points out that the "divin segni" that should be in the churches are only "la santa Cena e'l ver Battesimo" (v. 78). St. Rocco inquires about the harm in having statues when the men intend to honour only God (vv. 84–87). The chestnut tree claims to be ignorant but asks how can we be sure that this is the real intent of men when "a te miran sol, sol'a te parlano,/bacian te sol', te sol corone toccano/a te sol torze, e gran lampada acendono" (vv. 99–101). Then, after a rebuttal by St. Rocco (vv. 106–109), the chestnut tree gives its closing statement and keeps claiming that the statue, deep inside his heart ("nela tua"), is well aware that, actually, the men who venerate statues deceive themselves (v. 123). The bell then makes its appearance. It claims that there is no point in keep arguing with "questo temerario" (v. 124) and promises that—now that it has been freed ("sciolta m'ha da i ferrei vincoli", v. 128)—it will announce the "empietà" of St. Rocco as well as the glory of Christ and of the Gospel (vv. 130–133). It also promises the chestnut tree that its ashes will be remembered for a long time (vv. 134–135) and wishes that the statue of St. Rocco will be soon buried in a dunghill ("in sterquilinio", v. 136), since he wanted to steal God's glory ("perché di Dio rubar volse la Gloria", v. 137).

5 Calvin in Verses

From an historical point of view, the work—in addition to confirming what we knew thanks to Giorgetta—adds new information about the early days of the Reformation in Villa.

The events related in the *argomento* clearly took place in late spring or early summer, therefore soon after April 1579, when the other documents at our disposal fall silent. The Protestants gathered in fact outside, rather than inside

a private house (and, it should be noted, they were just a handful of people who could have easily congregated indoors).[34] Yet the *pièce* underlines the role of the minister of Soglio, whereas previously we only knew that the Rhetian Synod trusted the care of the congregation of Villa to the Reformed ministers of Piuro and Mese later in 1579.[35] The two data, however, are not contradictory. The minister of Soglio visited Villa immediately after the official recognition of the Protestant congregation and the decision of the authorities to grant them the use of St. Rocco chapel. This is clearly stated by the *argomento* which affirms that he did so in order to "commence the pious enterprise" ("dare principio a tale pia impresa"), i.e. the preaching of the Gospel ("predicare il santo Evangelio"; which is also remembered by the chestnut tree: "in cui principio havesse il suo Evangelio", v. 3). By the time the Rhetian authorities had decided that the ministers of Piuro and Mese should have taken up the care of the church (possibly on a rota basis), the minister of Soglio would have breached the rules of the Rhetian Synod and may even have acted in contempt of them. Such behaviour would be at odds with what we know of Giovanni Marzi, who at the time was minister of Soglio, and who proved to be a reliable and deferential pastor.[36] On the contrary, Michelangelo Florio, Soglio's previous minister until 1577, had been a troublemaker and somewhat of an heretic;[37] most likely Marzi knew that his behaviour was going to be carefully scrutinised and certainly was keen on not giving a bad impression especially, during the first years of his tenure. He must have acted before the decision of the Synod was made.

The fact that it was the minister of Soglio who first visited Villa is however easy to understand when we realise that the patrons of the congregation of Villa were people originally from the village of Soglio itself.[38] It makes sense that they urged their own minister to visit Villa as soon as the new congregation was allowed to hold their services locally. As for the *pièce,* it is possible to surmise that it was written by somebody who had contacts with the hamlet and knew the events in detail. The author's direct knowledge finds confirmation also in the pivotal space he gave in his *pièce* to the bell, which was in fact given to the Protestants.[39] It seems a detail hard to make up. The work

34 On the practices of groups meeting "in qualche casa privata" to hold religious services in the Bregaglia valley, see the *costituto* by Aurelio Cicuta, 30 May 1564, in Archivio di Stato di Venezia, Tre Savi sopra l'Eresia (Sant'Uffizio), b. 18, fasc. 5, ff. n.n.

35 Camenisch, *Geschichte der Reformation*, 60.

36 Fiume, *Scipione Lentolo*, 187–188, 220–221.

37 On Florio in Bregaglia, see Francis A. Yates, *John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare's England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), 15–26.

38 Giorgetta, "Dissidi," 92.

39 Ibid.

was presumably written in proximity of the events, although presumably not immediately after.

It should be noted that the *pièce* is not celebratory in tone. The historical events are used simply to set the scene; the quarrel has no winner; and the work ends with an exhortation to bury the statue of St. Rocco. Such an event, we can assume, had not yet taken place despite the author's hopes. By the time the author took up his pen, however, the chestnut tree had been cut and burnt, the bell (which in the first instance, as the *apologo* recalls, had been denied to the Protestants) had been given back to them, while the Protestants had removed the statue of St. Rocco from the building ("che t'ho fatt'io che bestemmie sì horribili/vomiti contra me, tal che sacrilego/son stimato e scacciato for del tempio?", vv. 25–27). This last event must have been a matter of huge dispute with the Catholics who were devoted to St. Rocco, as the very *pièce* concedes. Yet, the possibility exists that such a view was not shared by all Protestants. Its likelihood seems confirmed when we look at the history of other Reformed congregations in the region.

In 1550 Pier Paolo Vergerio, who at the time was the minister of Vicosoprano,[40] found out that among his congregation there were still parishioners who adored the statues and paid them reverence.[41] It should be noted that Vicosoprano was at the time possibly the staunchest protestant community in the Bregaglia valley, yet some of the local Protestants had difficulties in giving up the cult of imagines. A similar situation in the newly established community of Villa seems not unlikely. The reference in the *pièce* to the fact that in Villa "sempre fu in credito/la messa, e il Papa" (vv. 32–33) might be a pun on the fear that the new converts, despite their good intentions, might have been experiencing troubles in forgetting their Catholic past.

Vergerio is a good case study to demonstrate the importance of preaching against "idols" among Italian Reformed ministers, especially in Bregaglia. Although Vergerio had considerably moderate views on several theological issues, this did not extend to idolatry. On 15th August 1552, in Bondo, also in Bregaglia, Vergerio preached a sermon against "statue & imagini" which was published a few months later by Guido Zonca, a fellow minister.[42] One year

40 On his tenure as a minister, see Silvano Cavazza, "Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549–1553)," in *Riforma e società nei Grigioni: Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, ed. Alessandro Pastore (Milano: Angeli, 1991), 33–62.

41 Federico Zuliani, "Un catechismo perduto e ritrovato di Pier Paolo Vergerio «per uso della chiesa di Vicosoprano & de gl'altri luochi di valle Bregaglia» (1550)," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 75 (2013): 475–477.

42 [Pier Paolo Vergerio], *Delle statue & imagini* (s.l.: s.n, 1553).

earlier, however, Vergerio had already put words into action. On 6th May 1551, he led a mob which destroyed the statues and the relics inside the church of St. Gaudenzio in Casaccia (another village in the Bregaglia valley). The event had a vast echo and Vergerio was harshly criticised by Catholics and Protestants alike (but inspired also other Reformed ministers to follow Vergerio's steps).[43] It might not come as a surprise therefore that the *pièce*'s author evoked together with St. Rocco also St. Gaudenzio as one of whose statues the chestnut tree's branches, once cut, had been used as an ornament (« tonglieammi'i rami per ornar lor idoli,/e far statue di Rochi, e di Gaudentii », vv. 10–11). It should also be noted that the author's reference to Loreto (vv. 119–120) could be linked to Vergerio. The sanctuary had already been one of his main polemical targets and in 1554—soon after he had left the Grisons, and when he still had strong links with the area—he published a lengthy work against its devotion.[44] Leaving aside for the moment the possible influence of Vergerio, it should be pointed out that the veneration of idols had been a central issue for the Reformation in Bregaglia and the patrons of the Protestants from Villa came from that very valley.

It is my conviction that the *pièce* was not meant to circulate among Catholics; it was too harsh and, interestingly enough, it does not show the capitulation of St. Rocco as a polemical text might have done (it should also be noted that Grison authorities had banned such inter-confessional attacks, including anti-Catholic iconoclastic mobs;[45] moreover, the silence of Catholic sources on both the incident and the *pièce* is a further confirmation, although indirect, that they never got hold of the work). On the contrary, the text was meant for a Protestant audience, and it carried pastoral and pedagogical aims. It does not seem unlikely, for what we have said, that some of the Protestants and philo-Protestants from Villa were not keen on destroying the statues that were found in the chapel and they might even think that there was no harm

43 See Cavazza, "Pier Paolo Vergerio," 38 and Emidio Campi, "Ein italienischer Briefwechsel. Pier Paolo Vergerio an Rudolf Gwalther," in *Von Cyprian zur Walzenprägung. Streiflichter auf Zürcher Geist und Kultur der Bullingerzeit. Prof. Dr. Rudolf Schnyder zum 70. Geburtstag*, ed. Hans Ulrich Bächtold (Zug: Achius, 2001), 41–70.

44 Robert A. Pierce, *Pier Paolo Vergerio: The Propagandist* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003), 143-144; Vincenzo Lavenia, "Miracoli e memoria. I gesuiti a Loreto nelle storie della compagnia (secc. XVI–XVII)," in *Figure della memoria culturale. Tipologie, identità, personaggi, testi e segni*, ed. Massimo Bonafin (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2013), 338–348.

45 Petrus Dominicus Rosius à Porta, *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum*, 2 vols. (Chur: Societas Typographica; Lindau: Jakob Otto, 1771–1777), 1.1:186.

in keeping them in the building. If this were the case, we might understand much more easily why in the *apologo* the author wrote that the work was about "se si convenga di fabricare o di rizzare ne le chiese statue o imagini o quelle adorare"; one of the issues at stake was the very presence of statues, rather than simply their destruction. Still, it is also possible that another event triggered the anonymous author. We are informed that, possibly in 1585, the Catholics from Villa bought dismissed statues of Catholic saints from the Reformed congregations of Celerina and San Maurizio.[46] It does not seem unlikely that those very men might have tried to buy back the old statue of St. Rocco to which they were deeply devoted.

One way or the other, it seems safe to assume that, at one point, the recently converted Protestants of Villa (or those supporting them) needed to be reminded of the theological value of statues and imagines, and which was the correct, Reformed, way to deal with them. The author took up the pen but, rather than writing a theological treatise, he composed a short, pedagogical *pièce* which might have been more effective thanks to the use of dialogues (similar to catechetical works)[47] and to the allegorical, and yet accessible, setting. That the author's main target were primarily those less educated among Protestants and philo-Protestants seems confirmed by the fact that the chestnut tree—the Protestant voice in the dialogue—repeatedly referred to them in his addresses ("con tal arti i sempliciotti ingannano", v. 17; "accioché i rozzi in ciò non errino", v. 72; "i sempliciotti ch'a statue ricorrono", v. 92). The author, however, did not present his own views on the issue (as, for instance, Vergerio had done few years earlier). He relied on a source and intended to make it intelligible: it was Calvin's *Institutio*.

When we compare the text with the *Institutio*: the dependence of the former on the latter becomes evident. It is the very core of the debate—the correct understanding of *dulia* and *latria*—that is taken from Calvin.[48] Actually, the whole *pièce* is meant to show Calvin's idea of a distinction without a real difference between the two Scholastic concepts.[49] The work shares moreover

46 Ibid., 1.I:246 and 2:81.

47 See for instance Zuliani, "Un catechismo perduto," and Jan-Andrea Bernhard, "La *Brevissima somma della dottrina christiana* (~1550) da Franceso Negri—in catechissem per la Vuclina e las valladas grischunas dil sid," *Annalas da la Societad Retorumantscha* 127 (2014): 7–55.

48 Jean Calvin, *Institutione della religion christiana* (Genève: F. Jaquy, A. Davodeau & J. Bourgeois, 1557), 97, 104, 107.

49 For Calvin's understanding of the two concepts, see Carlos M.N. Eire, *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge: Cambridge University

the need presented in the *Institutio* to go back to the precise Greek meaning of the two words.[50] It is, however, the reference made by St. Rocco to the Angels ("l'ha beato poi al par degl'Angeli", v. 54) which seems especially close to Calvin's—rather peculiar—statement concerning such creatures in the debate about imagines ("che si potesse trasportar l'honor di Dio a gli Angeli").[51] Yet, the text of the anonymous author does not simply explain the concepts. The popularisation concerns also the form. Most important of all, the author, thanks to the dialogue, is able to separate precisely the Protestant and Catholic positions on the matter, positions that, in the *Institutio*, are not clearly delineated since it is Calvin who recalls his opponent's views. For instance, when Calvin wrote that "come se [the Catholics] dicessero, che è servigio, e non honore. Onde per loro d'essere innocenti, non essendo de loro idoli che servitori",[52] the author has St. Rocco make the statement that "purché di Dio l'honor intatto veggasi,/ ch'import'a te che gl'huomini mi servano" (vv. 47–48). The transformation enhances the clarity of the message. For the same reason, the anonymous author elongates and dramatises the most relevant points with long and redundant sentences—full of actual examples—such as for instance "a te miran sol, sol'a te parlano,/bacian te sol', te sol corone toccano/a te sol torze, e gran lampada acendono" (vv. 99–101).

In 1581, when Scipione Lentulus tried to convert back Fabrizio Pestalozzi, a merchant from Chiavenna who had turned to Anabaptism, Lentulus volunteered to send him a copy in Italian of Calvin's *Institutio*, if he had no access to it.[53] Pestalozzi was an educated and interested reader, while the simple men from Villa were presumably less keen on delving into voluminous theological treatises such as the *Institutio*. From here came the need to present Calvin's thoughts in a more intelligible and lively way, without betraying his message. When we compare Lentulus' attitude towards Pestalozzi with the anonymous author and the Protestants in Chiavenna we find different tools, but yet the same intent: to explain and spread Calvin's precise views.

Press, 1989), 217–219. For the widespread and long-lasting Catholic-Protestant debate in the Grisons on the two concepts, see also Gieri Genatsch to Stephen Gabriel, Bad Fideris, 8 July, and Davos, 3 August 1636, in Alexander Pfister, *Jörg Jenatsch. Briefe, 1614–1639* (Chur: Terra Grischuna, 1983), 168, 184–185. Genatsch was an ex-Calvinist minister who had converted to Catholicism.

50 See vv. 41–43 ("anzi, la dulia è parola grecanica/e vuol dir servitù che maggior vincolo/ contien che latria, ch'è sol riverentia"), and Calvin, *Institutione*, 97, 104.

51 Ibid., 97.

52 Ibid., 104.

53 Valerio Marchetti, "Una polemica di Scipione Lentulo con l'antitrinitario Fabrizio Pestalozzi (1581)," *Il Pensiero Politico* 5 (1972): 300.

6 As a Conclusion: A Few Words on the Author

To conclude, a few words should be devoted to the author. We ignore his name, yet, both form and content of the work allow us to form at least a picture of him. He was a learned man who distanced himself from his "rozzi" and "sempliciotti" interlocutors; was able to call Aquinas "Angelico Dottor"; and to enumerate the names of several classical artists, "Phidia, Apelle, Prasitole e Protogene", v. 117 (spelling the name of Phidia with the etymological *ph* rather than with the phonetical *f* typical of Italian). He had presumably attended university, and a Catholic one (he knew what a *quodlibet* was and opposed it to the "vera scientia"). His language was rich in learned terms. Still the rustiness of his Italian versification seems to suggest that he had not undertaken a formal education in an Italian grammar school. He was most likely from Bregaglia.

The localisation seems confirmed by further evidence. He knew St. Gaudenzio and possibly had heard the echoes of Vergerio's activity moreover, and interestingly enough, while writing, he used with a certain regularity ß for *ss*, a datum that might point in the direction of somebody who was at ease with written German, as educated people from Bregaglia generally were.[54] Also his imperfect knowledge of Catholicism—he knew that St. Rocco was evoked against the plague but, when he mentioned that "altri per segno ha'l' porco sordido/altri il gallo, altri il cane" (vv. 15–16) he seems to ignore that the dog was St. Rocco's main attribute—indicates an individual who came from an area where Catholicism was no longer dominant, such as, once again, the Bregaglia valley. Also the rather fierce, almost arrogant, stance suggests that he might be born in an area belonging *de jure* to the Three Leagues, rather than to the mandated territories which were subjected to a much stricter control by the Rhetian authorities when it came to the religious debate.

The picture that emerges seems of somebody born in Bregaglia (with equal probability within a local family or a second generation immigrant one) who had studied in Italy, possibly at Padua (as it was often the case among Italian German and Rumantsch-speaking men from the Grisons).[55] It seems somebody coming from the same milieu of Paolo rather than Scipio Lentulus.

The identification of the author with somebody from Bregaglia is significant also for reasons which are not merely erudite. It might confirm the importance of

54 Sandro Bianconi, *Lingue di frontiera. Una storia linguistica della Svizzera italiana dal medioevo al 2000* (Bellinzona: Casagrande, 2001), 100–105.

55 Conradin Bonorand, "Bündner Studierende an höhern Schulen der Schweiz und des Auslandes im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation," *Jahrbuch der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden* 79 (1949): 89–161.

the Italian-speaking Protestant communities from Bregaglia in helping, and looking after, the communities from the mandated territories, especially those closest to the border. Still, it is significant also because, since the 1530s, Bregaglia was a central locus of Zwinglianism. The author, on the contrary, was clearly a staunch Calvinist. The *pièce* seems to confirm that Calvinism, by the early 1580s, was the sole theological tradition shared by Italian-speaking protestants in the Grisons.*

Bibliography

Printed Sources

Calvin, Jean. *Institutione della religion christiana*. Genève: F. Jaquy; A. Davodeau & J. Bourgeois, 1557.

Pfister, Alexander. *Jörg Jenatsch. Briefe, 1614–1639*. Chur: Terra Grischuna, 1983.

Porta, Petrus Dominicus Rosius a. *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum,* 2 vols. Chur: Societas Typographica; Lindau: Jakob Otto, 1771–1777.

[Vergerio, Pier Paolo]. *Delle Commissioni et Facultà che Papa Giulio III. ha dato à M. Paolo Odescalco Comasco suo Nuncio, & Inquisitore in tutto il paese di magnifici Signori Grisoni. Al Signore P. Antonio di Nassale*. S.l.: s.n., 1554.

Vergerio, Pier Paolo. *Delle statue & imagini*. S.l.: s.n, 1553.

Literature

Adorni Braccesi, Simonetta. "Le chiese italiane del rifugio e i luoghi dell'esilio." In *La réforme en France et en Italie: contacts, comparaisons et contrastes*, edited by Philip Benedict, Silvana Seidel Menchi and Alain Tallon, 513–534. Rome: École française de Rome, 2007.

Armand Hugon, Augusto. *Agostino Mainardo. Contributo alla Storia della Riforma in Italia*. Torre Pellice: Società di Studi Valdesi, s.d. [1943].

Backus, Irena. "The Teaching of Logic in two Protestant Academies at the End of the 16th Century: The Reception of Zabarella in Strasbourg and Geneva." *Archiv für Reformationsgeschichte* 80 (1989): 240–251.

Baserga, Giovanni. "Il movimento per la Riforma in Valtellina e le sue relazioni con Ginevra." *Periodico della Società Storica della Provincia e antica Diocesi di Como* 21 (1914): 97–128 and 22 (1915): 5–36.

* I am very grateful for a fellowship from the Institut für Kulturfoschung Graubünden, Chur, which enabled me to carry out archival research in Chur, Fribourg and Zurich. Moreover, I wish to thank the various archivists who assisted my research, in particular Leonardo Broillet, Archives de l'État de Fribourg, for both his help and extraordinary hospitality. Finally, I am very grateful to Hannah Morcos who has improved my English.

Bernhard, Jan-Andrea. "La *Brevissima somma della dottrina christiana* (~1550) da Franceso Negri—in catechissem per la Vuclina e las valladas grischunas dil sid." *Annalas da la Societad Retorumantscha* 127 (2014): 7–55.

Bianconi, Sandro. *Lingue di frontiera. Una storia linguistica della Svizzera italiana dal medioevo al 2000*. Bellinzona: Casagrande, 2001.

Bonorand, Conradin. "Bündner Studierende an höhern Schulen der Schweiz und des Auslandes im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation." *Jahrbuch der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden* 79 (1949): 89–161.

Bonorand, Conradin. *Reformatorische Emigration aus Italien in die Drei Bünde. Ihre Auswirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse—ein Literaturbericht*. Chur: Verein für Bündner Kulturforschung, 2000.

Bonorand, Conradin. "Le relazioni culturali tra i protestanti di Valtellina e i protestanti della Svizzera tedesca." *Archivio Storico Lombardo* s. 9, 5–6 (1966–1967): 39–45.

Boscani Leoni, Simona. "Centri e periferie. Alcune riflessioni sulla corrispondenza erudita tra Sei e Settecento." *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 55 (2005): 441–447.

Bundi, Martin. *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätischen Alpenraum. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit. Von der Proklamation der "Religionsfreiheit" zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jahrhundert)*. Bern: Haupt, 2003.

Camenisch, Emil. *Bündner Reformationsgeschichte*. Chur: Bischofberger & Hotzenköcherle, 1920.

Camenisch, Emil. *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in den italienischen Südtälern Graubündens und den ehemaligen Untertanenlanden Chiavenna, Veltlin und Bormio*. Chur: Bischofberger, 1950.

Cameron, Euan. "Italy." In *The Early Reformation in Europe*, edited by Andrew Pettegree, 188–214. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Campi, Emidio. "Ein italienischer Briefwechsel. Pier Paolo Vergerio an Rudolf Gwalther." In *Von Cyprian zur Walzenprägung. Streiflichter auf Zürcher Geist und Kultur der Bullingerzeit. Prof. Dr. Rudolf Schnyder zum 70. Geburtstag*, edited by Hans Ulrich Bächtold, 41–70. Zug: Achius, 2001.

Campi, Emidio and Reich, Ruedi. *Consensus Tigurinus. Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden—Wertung—Bedeutung*. Zürich: TVZ, 2009.

Cantimori, Delio. *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*. Firenze: Sansoni, 1939.

Cavazza, Silvano. "Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549–1553)." In *Riforma e società nei Grigioni: Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, edited by Alessandro Pastore, 33–62. Milano: Angeli, 1991.

Church, Frederic Corss. *Italian Reformers, 1534–1564*. New York: Columbia University Press, 1932.

Eire, Carlos M. N. *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Firpo, Massimo. *Juan de Valdés and the Italian Reformation*. Farnham: Ashgate, 2015.

Fiume, Emanuele. *Scipione Lentolo 1525–1599. "Quotidie laborans evangelii causa."* Torino: Claudiana, 2003.

Giorgetta, Giovanni. "Dissidi tra cattolici ed evangelici in Villa di Chiavenna." *Clavenna* 3 (1964): 75–120.

Giorgetta, Giovanni. "Inventario del 1600 delle chiese di Villa." *Clavenna* 29 (1990): 143–152.

Head, Randolph C. *Jenatsch's Axe: Social Boundaries, Identity, and Myth in the Era of the Thirty Years' War*. Rochester: University of Rochester Press, 2008.

Hugon Armand, Augusto. *Agostino Mainardo. Contributo alla Storia della Riforma in Italia*. Torre Pellice: Società di Studi Valdesi, s.d. [1943].

Jalla, Jean. "Quelques notes historiques sur le français et l'italien, comme langues parlées chez les Vaudois du Piémont." *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise* 11 (1894): 86–91.

Lavenia, Vincenzo. "Miracoli e memoria. I gesuiti a Loreto nelle storie della compagnia (secc. XVI–XVII)." In *Figure della memoria culturale. Tipologie, identità, personaggi, testi e segni*, edited by Massimo Bonafin, 338–348. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2013.

Marchetti, Valerio. "Una polemica di Scipione Lentulo con l'antitrinitario Fabrizio Pestalozzi (1581)." *Il Pensiero Politico* 5 (1972): 284–301.

Pfister, Ulrich. "Konfessionskirchen und Glaubenspraxis." In *Handbuch der Bündner Geschichte. Frühe Neuzeit*, 203–236. Chur: Bündner Monatsblatt, 2000.

Pierce, Robert A. *Pier Paolo Vergerio: The Propagandist*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

Rotondò, Antonio. "Esuli italiani in Valtellina nel Cinquecento." *Rivista Storica Italiana* 87 (1976): 756–791.

Seidel Menchi, Silvana. "The Age of Reformation and Counter-Reformation in Italian Historiography, 1939–2009." In *Reformationsforschung in Europa und Nordamerika/Reformation Research in Europe and North America*, edited by Anne Jacobson Schutte, Susan C. Karant-Nunn and Heinz Schilling, 175–217. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.

Taplin, Mark. *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540–1620*. Aldershot: Ashgate, 2003.

Tedeschi, John (in association with M. Lattis, James). *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature* (*Ca. 1750–1997*). Ferrara: ISR; Modena: Panini, 2000.

Yates, Francis A. *John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare's England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.

Zucchini, Giampaolo. "'In coercendis haereticis': l'esilio di Scipione Lentolo in Svizzera e il suo inedito epistolario (1567-1599)." In *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, edited by Silvia Rota Ghibaudi and Franco Barcia, 4 vols, 1: 525–544. Milano: Angeli, 1990.

Zuliani, Federico. "Un carme di Camillo Renato a Scipione Lentolo e il protestantesimo italofono nei Grigioni di metà '500." *Rivista Storica Italiana* 128 (2016): 1100–1136.

Zuliani, Federico. "Un catechismo perduto e ritrovato di Pier Paolo Vergerio «per uso della chiesa di Vicosoprano & de gl'altri luochi di valle Bregaglia» (1550)." *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 75 (2013): 463–497.

Les registres des consistoires réformés. « Lieux de mémoire » et récit collectif *

Christian Grosse

1 Un enregistrement aléatoire

Il est aujourd'hui acquis que l'information contenue dans les registres consistoriaux doit être manipulée avec prudence, notamment parce que son enregistrement tient compte de facteurs sociaux et que sa représentativité sociale est donc d'inégale valeur[1]. De plus, la rédaction et la conservation des registres consistoriaux ne constituent pas, à l'époque moderne, une opération encadrée et canalisée par une routine administrative. Si on peut parler avec Margo Todd de l'émergence dans les administrations des villes de la fin du Moyen Âge d'une « culture bureaucratique », celle-ci n'est pas assez assimilée et enracinée pour produire une grande uniformité au niveau des modalités d'enregistrement et de conservation et assurer ainsi la continuité des archives[2]. Ces opérations demeurent toujours instables et aléatoires, dépendantes avant tout de l'engagement et du soin qu'y mettent les individus qui en ont la charge[3].

* Une partie des données utilisées dans cette contribution a été récoltée durant un projet de recherche financé par le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique ; une autre partie découle de données réunies au cours d'une recherche financée par la Faculté de théologie et de science des religions de l'Université de Lausanne. Je remercie Noémie Poget, Amélie Isoz et Salomon Rizzo.

1 Judith Pollmann, "Off the Record: Problems in the Quantification of Calvinist Church Discipline," *Sixteenth Century Journal* 33/2 (2002): 423–438.

2 Margo Todd, "Consistoire, guilde et conseil : les archives des consistoires écossais et l'urbanisation de la culture paroissiale," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 641.

3 Lucienne Hubler, "Le fonctionnement du consistoire paroissial de Vallorbe au XVIII^e siècle," in *Le passé du présent : mélanges offerts à André Lasserre*, éd. Brigitte Studer, Laurent Tissot (Lausanne: Payot, 1999), 132 ; Françoise Moreil, "Les Consistoires de la Principauté d'Orange (XVI^e–XVII^e siècle)," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007) : 517 ; Todd, "Consistoire, guilde et conseil," 636 ; Edwin Bezzina, "The Consistory of Loudun, 1589–1602. Seeking an Equilibrium between Utility, Compassion and Social Discipline in Uncertain Times," in *Dire l'interdit: The Vocabulary of Censure and Exclusion in the Early Modern Reformed Tradition*, éd. Raymond Mentzer, Françoise Moreil, Philippe Chareyre (Leiden: Brill, 2010), 245.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_009

Dans la majorité des cas, cette réalité a pour conséquence que les séries de registres consistoriaux conservés aujourd'hui sont généralement fragmentaires. Même les séries réputées les plus continues restent grevées d'interruptions. On souligne ainsi le caractère très complet des registres consistoriaux de Genève, mais on oublie qu'il y manque près de 20 ans entre 1542 et 1605[4]. Même si la collection des registres du consistoire de Nîmes est presque entière sur plus d'un siècle, de 1561 à 1685, un volume couvrant les années 1563–1577 fait néanmoins défaut[5]. Les registres de Valangin, dans le Jura helvétique, couvrent également la plus grande partie des siècles XVI^e^–XVIII^e^, mais laissent voir des failles importantes[6]. Cette situation n'est pas propre aux archives consistoriales : elle concerne l'ensemble des archives laissées par les institutions de la période moderne[7]. S'ajoute bien sûr à cette réalité les cas où une destruction des archives a été intentionnellement menée, comme en France dans le contexte de la Révocation de l'Edit de Nantes[8].

Il faut également se souvenir qu'une partie non négligeable de l'activité du tribunal ecclésiastique se déploie hors de ses séances, que ce soit parce qu'une partie de la correction des croyances et des conduites s'exerce au sein même des rapports sociaux ou parce que le consistoire délègue ses interventions aux ministres, anciens, gardes ou dizeniers de quartiers. Les registres tenus par les « avertisseurs » nîmois ont ainsi permis d'établir qu'en 1670 seuls 55% des personnes concernées par une intervention du Consistoire paraissent effectivement dans ses séances. Les autres sont convoqués chez le pasteur (21% des

4 Périodes manquantes : 18 juillet 1544–8 octobre 1545 ; 15 novembre 1548–20 février 1550 ; 21 décembre 1582–15 janvier 1589 ; 6 août 1596–23 janvier 1605.

5 Philippe Chareyre, "'The grant difficulties one must bear to follow Jesus Christ': morality at sixteenth-century Nîmes," in *Sin and the Calvinists. Morals control and the Consistory in the Reformed tradition*, éd. Raymond A. Mentzer (Kirksville: Northeast Missouri State University, 1994), 64.

6 Du 1^er^ septembre 1576 au 30 mars 1579 pour les registres du consistoire de Valangin ; du 6 novembre 1700 au 17 avril 1703 ; du 14 décembre 1746 au 19 juin 1748 ; du 14 décembre 1746 au 19 juin 1748 pour les Registres de la Chambre matrimoniale de Valangin.

7 Hippolyte-Victor Aubert, "Nicolas Colladon et les Registres de la Compagnie des Pasteurs et Professeurs," *Bulletin de la Société d'Histoire et Archéologie de Genève* 2 (1899–1900): 138–163 et Christian Grosse, "Techniques de l'écrit et contrôle social à l'époque moderne. Les pratiques d'enregistrement des institutions genevoises (XVI^e^ siècle)," in *Penser l'archive: histoires d'archives–archives d'histoire*, éd. Mauro Cerutti, Jean-François Fayet et Michel Porret (Lausanne: Antipodes, 2006), 21–34.

8 Raymond Mentzer, "La mémoire d'une 'fausse religion': les registres de consistoire des Églises réformées de France (XVI^e^–XVII^e^ siècle)," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 461.

cas) ou à l'issue des cultes ou des catéchismes (24% des cas)[9]. Dans certains cas, c'est la procédure elle-même qui prévoit que la première instance disciplinaire ne recourt pas à l'écrit, comme dans le comté de Neuchâtel, où un consistoire « admonitif » existe dans chaque paroisse, mais ne traite les affaires qu'oralement[10]. Un écart se creuse donc entre activité disciplinaire enregistrée et activité disciplinaire réelle. De même que les historiens de la justice en sont arrivés à parler d'un infra-judiciaire, de même, il conviendrait de tenir compte d'une sorte d'« infra-consistorial », recouvrant toutes les interventions informelles, qui relèvent bien de la discipline ecclésiastique, mais qui n'apparaissent pas ou seulement de manière indirecte et allusive dans les archives consistoriales.

2 Procédures d'enregistrement et distorsion de l'information

Si une partie de l'action disciplinaire menée par les Consistoires demeure ainsi dans l'ombre faute d'avoir laissé une empreinte dans les registres, l'historien doit également prendre en considération les altérations que l'opération de rédaction de ces registres imprime sur l'information à laquelle il a accès. Les procès-verbaux consistoriaux résultent d'un complexe processus impliquant plusieurs formes de médiations et de traductions, à partir de la situation de dialogue entre différents acteurs qui est à l'origine du procès-verbal. Chacune de ces médiations et traductions impose des filtrages et des distorsions.

Le procès-verbal auquel nous avons accès résulte souvent, mais pas nécessairement, d'une opération de mise au net à partir de notes prises en cours de séances sur feuilles volantes ou un cahier, qui n'ont pas vocation à perdurer et que l'on désigne par le terme de « brouillard ». La plupart du temps, ces « brouillards » n'ont pas été conservés, mais leur présence en Écosse et en nombre relativement important dans le Pays de Vaud, ainsi que l'obligation qu'ont anciens et ministres, à Genève au XVIII^e^ siècle, de confronter le registre définitif avec le « brouillard » afin de s'assurer de l'exactitude du premier, attestent cet usage[11].

9 Philippe Chareyre, "Le consistoire et l'advertisseur: étude croisée de deux séries de registres nîmois, XVI^e^–XVII^e^ siècles," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 536.

10 Jeffrey R. Watt, *The Making of Modern Marriage: Matrimonial Control and the Rise of Sentiment in Neuchâtel, 1550–1800* (Ithaca, London: Cornell University Press, 1992), 52–53.

11 Todd, "Consistoire, guilde et conseil," 636 ; Archives cantonales vaudoises (désormais : ACV), Bda 126/3 (Brouillards du Consistoire du Chenit, 1698–1799) ; Bda 132/10 (Brouillards du Consistoire de Vevey, 1734–1735) ; Bda 103/10, Bda 103/11, Bda 103/18, Bda 103/19 (Brouillards du Consistoire de Payerne, 1737–1743, 1743–1747, 1791–1794,

Ce découpage de l'enregistrement en deux étapes—brouillards et registres définitifs—peut entraîner pertes, transcriptions incomplètes, sélection et orientation de l'information retenue.

Le « nettoyage » des notes réalisé au moment de la rédaction définitive passe en général par un processus de réduction. Ce que l'historien découvre dans les registres consistoriaux se ramène souvent à un résumé, dans lequel la substance est resserrée autour des éléments décisionnels, de sorte qu'une bonne partie des informations est éliminée au passage. De manière caractéristique, à Courthézon dans la principauté d'Orange, « le registre [du consistoire] est nommé par les anciens ‹ le livre des conclusions ›, c'est-à-dire un résumé des affaires »[12]. La rédaction de deux registres parallèles pour la même séance du Consistoire de Genève (13 octobre 1547) permet de vérifier que, sur six affaires, les procès-verbaux peuvent varier de manière importante en ce qui concerne les circonstances mentionnées pour chacune d'elles, qui sont décrites de manière plus ou moins étendue ; dans la majorité des cas, les décisions ou « avis » qui ont été rendus par le consistoire sont en revanche plus fidèles sur le fond, même s'ils peuvent varier dans la forme[13]. Dans certains cas, ce résumé est formellement soumis à l'approbation des personnes concernées. Ainsi, le Consistoire de Lausanne réduit l'information après avoir demandé aux parties impliquées dans un conflit « si elles vouloyent consentir que l'on retranchat du verbal toutes les inutilités superflues pour éviter prolixité »[14].

Cet enregistrement ramené aux éléments essentiels obéit de plus aux normes qui gouvernent les pratiques d'écritures officielles. Margo Todd a ainsi pu démontrer que les registres consistoriaux écossais répondent aux règles d'une écriture administrative propre aux institutions urbaines[15]. Cette observation vaut aussi pour Genève, où le Consistoire s'inscrit dans le prolongement d'un organe civil, le « Conseil de paix », dont il maintient les modalités d'enregistrement[16]. La formation des secrétaires consistoriaux joue à cet égard

1794–1796) ; Dg 260/31 (Brouillards du Consistoire de Crissier, 1750–1751) ; Bda 86/4 (Brouillards du Consistoire de Morges, N°1 : 1796–1798, N° 2 : 20–27 juillet 1798) ; Archives d'État de Genève (désormais : AEG), R. Consist. R. 77, 85, 29 septembre 1718, 138–139, 19 janvier 1719 ; R. 92, 41, 27 octobre 1785 et 45, 17 novembre 1785.

12 Françoise Moreil, "Les Consistoires de la Principauté d'Orange (XVIe–XVIIe siècle)," 516–517.

13 *Registres du Consistoire de Genève*, vol. 3 (Genève: Droz, 2004), 214–220.

14 ACV, Registres du Consistoire de la ville de Lausanne, E 161, 213, 16 janvier 1724.

15 Todd, "Consistoire, guilde et conseil," 637.

16 Christian Grosse (en collaboration avec Isabelle Jeger), "Aux origines des pratiques consistoriales de pacification des conflits: le "Conseil de paix" (1527–1529)," in *Les registres*

un rôle significatif. Leur tâche peut certes être assumée par un ministre, un maître d'école ou encore un magistrat local, mais elle revient dans la majorité des cas à des notaires ou à des individus au bénéfice d'une formation notariale, qui imposent aux procès-verbaux une formalité particulière[17]. Mettant à profit des techniques graphiques, telles que notes marginales, répertoires et index, ils contribuent à la rationalisation et à l'efficacité de l'action consistoriale[18]. En se conformant par ailleurs aux règles de la diplomatique notariale, ils donnent aux registres qu'ils rédigent l'apparence formelle qui leur confère le caractère d'actes authentiques[19]. Leurs procès-verbaux sont effectivement utilisés comme des actes pourvus d'autorité : régulièrement, les secrétaires du Consistoire de Genève sont appelés à recourir à leurs écrits pour établir des cas de récidive ou de rébellion, confirmer une sentence, contraindre un condamné à accomplir sa pénitence, démontrer l'impénitence d'un pécheur, vérifier si des promesses de mariage ont été échangées ou non…[20].

Cet usage des documents explique aussi l'attention qui est portée dès le XVI^e^ siècle à la vérification et à la conservation des registres. Il arrive ainsi à Calvin lui-même de corriger les registres afin qu'ils restituent exactement les propos échangés en cours de séance[21]. Les décisions au sujet de l'archivage des registres témoignent également de cette préoccupation : si les lois consistoriales de 1598 du Pays de Vaud prévoient déjà que les registres soient « secrètement »

---

du Conseil de la République de Genève sous l'Ancien Régime. Nouvelles approches, nouvelles perspectives (Genève: AEG; Fondation de l'Encyclopédie de Genève, 2009), 29–63.

17 Pour le consistoire de Vallorbe dans le Jura : Hubler, "Le fonctionnement du consistoire paroissial de Vallorbe," 123 ; pour la France : Mentzer, "La mémoire d'une 'fausse religion'," 470. À Genève, les quatre premiers secrétaires du Consistoire, entre 1542 et 1568 (le dernier d'entre eux assumant cette charge en 1576), sont tous notaires (*Registres du Consistoire de Genève*, 1:XXII ; 2:XIV–XV ; 4:182n51 ; William Monter, "The Consistory of Geneva, 1559–1569," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 38 (1976): 468n4.

18 Christian Grosse, "Rationalité graphique et discipline ecclésiastique. Les registres du Consistoire de Genève à l'épreuve (XVI^e^—XVIII^e^ siècles)," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153/4 (2007): 543–560.

19 Barbara Roth-Lochner, *De la banche à l'étude : une histoire institutionnelle, professionnelle et sociale du notariat genevois sous l'Ancien Régime* (Genève: Société d'histoire et d'archéologie, 1997), 125–128.

20 *Registres du Consistoire de Genève*, 3: 173n1046, 239, 17 novembre 1547 ; vol. 5, 183, 21 août 1550 ; AEG, R. Consist. R. 12, f. 91, 31 août, f. 94, 2 septembre 1557 ; R. 14, f. 118, 20 décembre, f. 125v., 22 décembre 1558 ; R. 16, f. 247v., 28 décembre 1559, f. 255, 4 janvier 1560 ; R. 17, f. 26v., 14 mars, f. 161, 10 octobre, f. 186v., jeudi 28 novembre 1560 ; R. 19, f. 122, 2 août 1562.

21 *Registres du Consistoire de Genève*, 3:214n1273, 214n1275, 214n1276, 13 octobre 1547.

conservés par le ministre afin que les autorités puissent vérifier « la diligence qu'on fait au chastiment des vices »[22], celles de 1758 ordonnent plus précisément « aux villes et aux communautés de faire faire à la maison de cure un coffre ou une armoire pour y conserver ces livres appartenans au Consistoire ou à l'Eglise »[23]. En France, certains temples sont équipés d'armoires où sont réunies les archives de l'Église[24].

Si la production d'actes authentiques par les secrétaires consistoriaux implique que les procès-verbaux soient rédigés dans une forme standardisée, la légitimation de la sentence finale impose aussi que les informations soient sélectionnées et que certaines formulations soient adoptées de manière à qualifier les actes sur lesquels le Consistoire a à se prononcer. Cette mise en forme s'opère au moment du passage du brouillard à la version définitive et introduit une distance—qui peut être importante—entre la vivacité des propos échangés en séance et la froide formalité du texte que l'historien a sous les yeux. Comme la lettre de rémission étudiée par Natalie Zemon Davis, le procès-verbal du Consistoire est une « entreprise collective » qui résulte d'un processus d'interaction et de négociation entre un récit oral, gouverné par une certaine « expérience narrative » et une mise en forme rhétorique sur laquelle pèsent des normes à la fois techniques et littéraires[25]. Tout un travail de traduction intervient durant cette phase.

Sur ce point, il faut d'abord se souvenir que le dialogue entre ministres, anciens et personnes convoquées devant le tribunal ecclésiastique a lieu, dans bien des cas, en patois. A de rares exceptions près[26], il est ensuite rendu par écrit dans la langue de l'institution et de l'autorité, même s'il arrive parfois aux secrétaires de citer des propos tenus en patois par les témoins ou les accusés[27]. Cela suppose une première forme de traduction, de nature à introduire un

22 *Les sources du droit du canton de Vaud. C. Epoque bernoise. I. Les mandats généraux bernois pour le Pays de Vaud 1536–1798*, éd. Regula Matzinger-Pfister (Basel: Schwabe, 2003), 216. À Genève, les registres du consistoire sont conservés dans une armoire de la Bibliothèque (AEG, R. Consist. R. 89, 99).

23 ACV, Bda 36/1 : Consistoire de Bellerive et Vallamand-Dessous, page de titre.

24 Françoise Moreil, "Le consistoire de Courthézon au XVII[e] siècle," *Mémoires de l'Académie de Vaucluse* 8/7 (1998): 72.

25 Natalie Zemon Davis, *Pour sauver sa vie : les récits de pardon au XVI[e] siècle*, trad. de l'américain Christian Cler (Paris: Seuil, 1988), 41–55, 93–109.

26 Michel Grosclaude, "Registre du Consistoire de Montestrucq (1642–1663)," *Bulletin du Centre d'Etude du Protestantisme Béarnais* 20 (1996): 6–9.

27 Christian Grosse, *L'excommunication de Philibert Berthelier. Histoire d'un conflit d'identité aux premiers temps de la Réforme genevoise (1547–1555)* (Genève: Société d'Histoire

certain nombre de distorsion. À celle-ci s'ajoute la qualification des faits exposés en séance dans les catégories du péché à l'intérieur desquelles pense et agit l'institution. Le travail de classification des conduites réprimées auquel se sont livrés les historiens pratiquant l'histoire sérielle se surimpose en réalité à un travail analogue, effectué en amont par les Consistoires eux-mêmes. À Genève, dans les marges des livres répertoriant les noms des personnes suspendues de la Cène figurent ainsi des mentions telles que « scandale », « rébellion », « calompnie », « ignorance », « superstition », « ydolatrie », « blaspheme », « papiste », « abjuration », « inimitié », « batterie », « larcin », « faulx rapport », « mensonge », etc.[28]. L'information condensée dans le procès-verbal définitif est donc destinée à valider ce travail de qualification.

D'autres exigences interviennent encore pour formater et orienter le contenu des registres. Lorsque le tribunal ecclésiastique détient le pouvoir d'infliger des amendes ou de contraindre au paiement de frais administratifs, c'est en priorité l'information permettant de justifier ces taxes que les procès-verbaux retiennent. Dans les livres consistoriaux du Württemberg et d'Écosse, les marges servent ainsi à indiquer les sentences impliquant des taxes, de manière à pouvoir être rapidement repérées par les instances autorisées à en tirer bénéfice[29]. Le code consistorial bernois de 1746 précise de son côté que les registres doivent être soigneusement tenus et vérifiés afin que l'institution puisse juger de « l'exactitude ou de la négligence de chaque Consistoire » et se « rendre d'autant mieux compte des amendes perçues »[30].

Enfin, reflet de l'activité d'une institution travaillant à « l'union des fidèles », les registres consistoriaux s'efforcent souvent d'offrir une image consensuelle de l'institution. Les procès-verbaux ont par conséquent tendance à mettre en évidence « l'accord parfait censé prévaloir aux décisions prises, et l'absence de points de vue individuels et de voix dissidentes »[31] : une partie des tensions

---

et d'Archéologie de Genève, 1995), 138–140 ; sur ces questions linguistiques voir : Jean-François Courouau, "La Réforme et les langues de France," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 154 (2008): 509–529.

28 AEG, R. Consist. Ann. 4 (1561–1567).

29 David W. Sabean, "Peasant Voices and Bureaucratic Texts: Narrative Structure in Early Modern German Protocols," in *Little Tools of Knowledge: Historical Essays on Academic and Bureaucratic Practices*, éd. Peter Becker et William Clark (Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 2001), 69 ; Todd, "Consistoire, guilde et conseil," 644.

30 Nicole Staremberg-Goy, *Du buveur à l'ivrogne : le Consistoire de Lausanne face à l'abus d'alcool, 1754 à 1791* (Lausanne: Ed. du Zèbre, 2006), 26.

31 Danièle Tosato-Rigo, "Registres consistoriaux et images de l'exil: un exemple lausannois," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 657 ; voir aussi pour la Hollande : Charles H. Parker, "Enregistrer les péchés pour favoriser la

qui se nouent durant les séances du tribunal ecclésiastique sont passés sous silence et échappent par conséquent à notre connaissance.

3 La dimension narrative des registres

À cet ensemble de remarques critiques, il faut apporter un certain nombre de nuances. À trop insister sur le caractère aléatoire de l'enregistrement et de la conservation, à trop souligner les impasses d'un usage sériel et statistique des sources consistoriales, on risque de sous-estimer la confiance réelle qu'anciens et pasteurs accordent eux-mêmes à l'écrit comme instrument permettant de renforcer et de systématiser la discipline qu'ils exercent. La mise en évidence du caractère inégal et instable de l'enregistrement consistorial ne doit pas occulter le soin que les contemporains mettent souvent à tenir, à mettre au propre et à conserver les registres. Dans un certain nombre de cas, la comparaison entre différentes séries de registres tenus en parallèle démontre le caractère précis et méthodique de l'enregistrement : les membres du Consistoire se sont parfois donnés les moyens de constituer une mémoire institutionnelle fiable, de nature à produire de la certitude. C'est le cas à Nîmes, grâce à la complémentarité qui existe entre les registres consistoriaux et les livres tenus par les « avertisseurs », qui forment un « grand aide-mémoire utilisé pour le suivi efficace des affaires »[32]. Pour Genève, où en certaines années du XVI^e^ et du XVIII^e^ siècle deux et parfois trois registres ou listes sont tenus parallèlement aux procès-verbaux consistoriaux, il n'existe que peu d'écarts entre les données figurant dans ces différents documents[33].

---

réconciliation. Les archives des Consistoires des Églises réformées de Hollande," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 619 ; pour la Normandie : Luc Daireaux, "Réflexions autour des registres consistoriaux des Églises réformées normandes (XVII^e^ siècle)," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 483 ; pour le Moyen-Poitou : Solange Bertheau, "Le Consistoire dans les Églises réformées du Moyen-Poitou au XVII^e^ siècle," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 116 (1970): 357.

32 Chareyre, "Le consistoire et l'avertisseur," 532.

33 Grosse, "Rationalité graphique et discipline ecclésiastique," à compléter par Sonia Vernhes-Rappaz, "Criminalité réprimée et criminalité archivée au XVI^e^ siècle à Genève (1555–1572)," *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève* 38 (2008): 33–44 et Sonia Vernhes-Rappaz, "La mémoire judiciaire d'une république: les archives criminelles à Genève au XVI^e^ siècle," in *Bois, fers et papiers de justice, histoire matérielle du droit de punir*, éd. Michel Porret, Vincent Fontana, Ludovic Maugué (Chêne-Bourg: Georg, 2012), 35–47.

Une critique historique des registres consistoriaux doit donc aller au-delà de l'identification traditionnelle des limites de cette source en tentant de mieux en saisir la nature. Il convient en effet de s'interroger sur les fonctions que les contemporains attribuent eux-mêmes aux livres pérennisant le souvenir des activités consistoriales.

Pour appréhender cette dimension, il faut prendre en considération leur valeur narrative, au sens large. Ces livres doivent être envisagés comme rapportant quelque chose de plus que des informations concrètes et spécifiques sur la vie de l'institution, les normes, les méthodes et les cibles concrètes de la discipline ecclésiastique, les conduites corrigées… Patiemment accumulées, toutes ces informations prennent la forme d'un récit collectif rapportant le processus d'« édification » et de « sanctification » par la correction des péchés dans lequel la communauté ecclésiastique est engagée—un processus sans cesse recommencé du fait même de la nature pécheresse de l'homme. Les registres rendent compte à ce titre d'un cheminement collectif, constitué par l'ensemble des parcours individuels de chute dans le péché, de repentance et de pénitence qu'ils renferment. Un registre genevois d'excommuniés du XVIII^e^ siècle porte un intitulé qui signale clairement que sa fonction consiste à enregistrer cet ensemble de destins individuels et à faire ainsi mémoire d'une histoire collective ; il indique en effet qu'il contient « les noms et surnoms des dittes personnes [excommuniées] et de celles avec qui elles ont eu un commerce criminel, leurs qualités, état et domicile, la cause et le terme de leur interdiction, le nom de leur Pasteur et la place pour inscrire en son tems, leur retour à la paix de l'Eglise »[34]. Le registre unifie en un seul récit tous les parcours pénitentiels qui forment la vie même de l'Église. Calvin saisit bien l'esprit de cette entreprise lorsque, répondant à des anabaptistes qui prétendent qu'« il n'y a point d'eglise, si elle n'est parfaicte », il reconnaît d'abord que cette perfection constitue l'idéal vers lequel il convient de tendre, mais ajoute aussitôt qu'ici-bas, « nous cheminons et courons, mais nous ne sommes point encores pervenus jusques au bout »[35]. C'est l'histoire de ce long cheminement, dont l'issue ne se situe pas ici-bas, que les registres ont pour tâche de rapporter.

La mémoire que constitue le livre consistorial, n'est donc pas seulement une mémoire répressive—même si elle est aussi mobilisée pour renforcer l'efficacité de l'action correctrice du tribunal ecclésiastique. Elle a également—et de manière tout aussi essentielle—pour fonction de rendre témoignage, devant

34 AEG, R. Consist. Ann. 9, 1.

35 *Registres de la Compagnie des pasteurs*, vol. 1 (Genève: Droz, 1962), 75, 15 mai 1551. Dans le même sens, voir Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne* (désormais : *IRC*), éd. Jean-Daniel Benoit, 5 vol. (Paris: Vrin, 1957–1963), IV, I, 17.

Dieu, de l'assiduité avec laquelle le péché est repris et corrigé par l'Église. Il constitue la preuve offerte à Dieu de cette activité. Il faut à cet égard prendre au sérieux les invocations par lesquelles les secrétaires des consistoires ont l'habitude d'ouvrir leurs registres aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. La formule qui revient le plus fréquemment est la plus brève : « Au nom de Dieu, Amen ». On la rencontre aussi bien en Suisse[36] qu'en France[37]. On la trouve également déclinée de manière plus étendue : « Nostre ayde & commencement soit au nom de Dieu qui a faict le Ciel et la terre, amen »[38].

La formule la plus couramment employée renvoie en réalité directement aux paroles qui ouvrent l'ensemble des cultes réformés : « Nostre aide soit au Nom de Dieu, qui a faict le Ciel et la terre, amen », sont les premiers mots, prescrits par *La forme des prières ecclésiastiques*, la liturgie rédigée par Calvin en 1542, que l'officiant prononce en débutant le culte. Ces mots ont pour fonction d'instaurer la relation rituelle que crée le culte en identifiant et en qualifiant ses deux principaux acteurs : d'un côté, un divin auteur de la Création ; de l'autre, une communauté ecclésiastique que la confession qui suit immédiatement la première invocation caractérise par sa nature pécheresse. Dans la liturgie, la prière qui suit la confession des péchés confirme et scelle cette mise en présence mutuelle que réalisent les formules initiales du culte, puisqu'elle rappelle que la « doctrine » de Jésus Christ, instruit les chrétiens « de [s']assembler en son Nom, avec promesses, qu'il sera au milieu [d'eux] »[39].

L'invocation sur laquelle s'ouvrent nombre de registres consistoriaux assume une fonction analogue puisqu'elle signifie que le registre et toute l'activité dont il fait mémoire sont réalisés en présence du divin. D'autres usages viennent d'ailleurs confirmer cette présence que rappelle la prière initiale du registre. Plusieurs consistoires, en Suisse, en France ou en Hollande, ont ainsi la pratique—parfois réglementée—de commencer leurs séances par une « invocation du nom de Dieu » dont la formule n'est jamais citée, mais qui est

36 AEG, R. Consist. Ann. 3 ; voir également : AEG, R. Consist. R. 57 (1654–1658), R 62 (1675–1677), R. 64 (1679–1682), R. 69 (1698–1701) ; à Genève, ces invocations initiales disparaissent à la fin du XVII^e^ siècle ; le dernier à la faire figurer est le R. Consist. R. 71 (1703–1706).

37 *Livre des délibérations de l'Église réformée de l'Albenc (1606–1682): édition du manuscrit conservé à la Bibliothèque d'étude et d'information, Fonds Dauphinois, Grenoble, cote R 9723*, éd. François Francillon (Paris: Champion, 1998), 239, 275.

38 ACV, Bda 8/2 : Livre consistorial de Lavigny (1687–1786).

39 Christian Grosse, *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e^–XVII^e^ siècles)* (Genève: Droz, 2008), 187–189, 633–634.

très vraisemblablement tirée directement ou au moins inspirée de la formule liturgique[40]. Cette pratique est d'autant moins étonnante qu'il arrive souvent, en France ou dans le Pays de Vaud, que les réunions du Consistoire aient lieu à l'intérieur du temple[41]. Il y a ici continuité des pratiques à l'intérieur du même espace. Même si le temple, comme bâtiment, n'est pas conçu par les réformés, comme le lieu d'une présence divine, il est rapidement réinvesti d'une dimension sacrée, moins par ce qu'il représente que parce que les assemblées cultuelles qu'il abrite constituent, selon la confession helvétique postérieure (1566), l'espace social et rituel privilégié de cette présence[42]. Le Consistoire qui se réunit dans le temple n'est d'ailleurs pas envisagé autrement que comme l'expression institutionnelle de cette même assemblée.

De plus, à de nombreuses reprises, dans certaines situations plus dramatiques, cette présence divine est expressément évoquée pendant les séances elles-mêmes du tribunal ecclésiastique. Fréquemment, anciens et pasteurs rappellent aux pécheurs ou aux témoins qu'ils convoquent, qu'ils parlent en présence du divin[43]. Un ministre genevois s'adresse ainsi à l'un des représentants les plus éminents des familles de magistrats en l'exhortant en ces termes : « qu'il pence estre devant Dieu pour recepvoir les admonitions à son prouffi »[44].

L'invocation de la présence divine en début d'une réunion ou dans les premières pages des registres constitue une pratique également très largement répandue au sein des institutions civiles. Les magistrats genevois adoptent dès

40 *Livre des délibérations de l'Eglise réformée de l'Albenc*, 197, 239, 275 ; *Le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam, 1681–1706*, éd. Hubert Bost (Paris: Champion, 2006), 37, 58, 64, 66, 89, etc. ; François Clerc, *La Discipline des Eglises de la souveraineté de Neuchâtel et Valangin (1712)* (Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1959), 38 ; AEG, R. Consist. Ann. 1, 23 janvier 1721.

41 Moreil, "Le consistoire de Courthézon," 70 ; *Livre des délibérations de l'Eglise réformée de l'Albenc*, 197 ; ACV, Bda 38/2 : Livre du vénérable Consistoire de Crissier (1750–1786), f. 1v.

42 Christian Grosse, "Places of sanctification: the liturgical sacrality of Genevan reformed churches, 1535–1566," in *Sacred Space in Early Modern Europe*, éd. Will Coster, Andrew Spicer (Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 2005), 60–80.

43 Archives d'Etat de Neuchâtel (désormais AEN), Registre du Consistoire seigneurial de Valangin, vol. 3, 67, 12 décembre 1599 ; vol. 4, 19 décembre 1637 ; vol. 5, 59, 31 août 1659 ; vol. 6, 32, 4 septembre 1667 ; ACV, E 159, 449–451, 24 octobre 1714 ; ACV Bi 5bis 1, 380, 2 juillet 1733 ; ACV, Bi 5bis 5, 409–412, 29 octobre 1767 ; ACV, Bi 5bis 6, 171–174, 19 août 1773, 282–288, 31 mars 1774 ; AEG, R. Consist. R. 91, 3, 2 mars 1780, 53, 4 mai 1780, 64, 15 juin 1780.

44 *Registres du Consistoire de Genève*, 3:21, 3 février 1547.

1541 l'usage d'une prière en ouverture des séances du Petit Conseil[45]. Les synodes nationaux et provinciaux français ont également pour usage de débuter leurs assemblées par une prière, qui figure souvent en tête du procès-verbal[46]. Cette pratique est également partagée par des particuliers, puisque des invocations figurent dans de nombreux livres de marchands dès le Moyen Âge ainsi que dans les volumes d'actes tenus par les notaires[47]. Toutes ces invocations placent l'activité institutionnelle ou individuelle sous la protection divine. Plus essentiellement, elles représentent une manière de consacrer cette activité au divin de sorte qu'elle « soit à son honneur et à sa gloire », comme le dit une prière « pour dire devant que faire son œuvre », qui circule au moins dès 1542[48] et qui figure régulièrement dans les psautiers genevois à partir de 1560[49]. Certains livres consistoriaux expriment directement cette idée en ouvrant le volume par la formule « Soli Deo Gloria », plutôt que par la formule « Au nom de Dieu »[50].

Dans le cas des registres consistoriaux, la figure divine sous l'autorité de laquelle ils se placent est plus spécifiquement celle au nom de laquelle la discipline ecclésiastique est exercée. Cette dernière découle en effet de la délégation

45 *Sources du Droit du Canton de Genève*, éd. Emile Rivoire et Victor van Berchem, 4 vol. (Aarau: H. R. Sauerländer et Cie, 1927–1935), 2:363, 17 janvier 1541, 394, 12 novembre 1542 ; 3:248, 28 janvier 1568 ; 4: 218, 6 novembre 1652 ; AEG, RC 56, f. 262, 13 novembre 1561 ; Bibliothèque de Genève, Ms fr 440, f. 248, 249 (1759–1760) ; la pratique est identique dans le Conseil de la ville d'Orange : Françoise Moreil, "Texte des prières de la principauté d'Orange—Prier ensemble," in *La religion vécue. Les laïcs dans l'Europe moderne*, éd. Laurence Croq et David Garrioch (Rennes: PUR, 2013), 267–269.

46 Eugène Arnaud, *Documents protestants inédits du XVI^e^ siècle* (Paris: Grassart, 1872), 36, 40 ; *Actes des synodes provinciaux. Anjou-Touraine-Maine* (*1594–1683*), éd. Didier Boisson (Genève: Droz, 2012), 72, 73, 78, 79, 87, 88, 99, 129, 130, 138, 147, 148, etc. ; *Actes des synodes nationaux. Charenton* (*1644*)*–Loudun* (*1659*), éd. Françoise Chevalier (Genève: Droz, 2012), 39, 157.

47 Jacques Le Goff, *Marchands et banquiers au Moyen Âge* (Paris: Presses Universitaires de France, 1972), 86 ; Roth–Lochner, *De la banche à l'étude*, 382, 383–386 ; Ludovic Viallet, "Le salaire de la plume: prières de notaires et de copistes à la fin du Moyen Âge (XIV^e^–XVI^e^ siècles)," in *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e^ siècle: formes, évolutions, significations*, éd. Jean-François Cottier (Turnhout: Brepols, 2007), 291–307.

48 Selon Marianne Carbonnier-Burkard, "Calvin dans des recueils de prières 'nicodémites' ?," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 155 (2009): 133.

49 Rodolphe Peter, "L'abécédaire genevois ou catéchisme élémentaire de Calvin," *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 45 (1965): 28 ; *Pseaumes de David* (s.l. [Genève]: Pierre Davantes, 1560), J6v.

50 ACV, Bda 38/2 : Livre du venerable Consistoire de Crissier (1750–1786) ; ACV, Bda 34/1: Registre du Consistoire de Constantine (1780–1791).

du pouvoir des clefs et l'excommunication n'est prononcée—comme le souligne le formulaire liturgique de Calvin—que « au nom et en l'aucthorité de nostre Seigneur Jesus Christ ».

La valeur particulière que prend l'invocation divine dans les registres consistoriaux tient aussi au statut que ces livres tirent du rapport métaphorique qu'ils entretiennent avec le « Livre de vie » dans lequel les élus seraient enregistrés, selon de nombreux passages bibliques[51]. Cette association se glisse par exemple sous la plume polémique du magistrat bordelais Florimond de Raemond[52]. Elle apparaît également dans une prière qui figure en tête d'un volume consistorial vaudois de la fin du XVIII^e^ siècle[53]. Les livres consistoriaux semblent ainsi faire partie d'un ensemble de registres qui font, ici-bas comme dans l'au-delà, mémoire d'un monde soumis à la providence divine ; les destins individuels s'y inscrivent comme autant de parcours particuliers inscrits dans un grand récit providentiel.

Il faut également rapprocher les registres consistoriaux de toute une série d'actes écrits qui, comme ces derniers, font mémoire d'un récit collectif. Les Églises réformées se sont en effet montrées très tôt attentives à l'enregistrement des cheminements individuels non seulement entre péché et retour en grâce dans les livres consistoriaux, mais également entre naissance et mort dans les registres d'état civil[54]. Or, dans ces registres, ce n'est pas la date de naissance qui est inscrite, mais celle du baptême. Ce qui importe, du moins jusqu'au dernier quart du XVI^e^ siècle pour Genève, c'est l'intégration du nouveau-né dans la communauté de destin spirituelle que forme l'Église. Les livres de l'état civil constituent une partie d'un récit collectif. Il arrive d'ailleurs fréquemment qu'ils contiennent davantage qu'une liste de nom et de dates correspondant aux grands rites de passage (naissance, mariage, décès). Leurs notices ont une structure narrative qui autorise la mention fréquente de circonstances particulières, notamment en ce qui concerne les naissances et les décès. Les registres d'état civil fonctionnent également comme des chroniques ou des annales puisqu'ils font régulièrement mention des événements qui ont marqué la vie

51 Psaumes 56, 9 ; 69, 29 ; 139, 16 ; Isaïe 4, 3 ; Ézéchiel 13, 9 ; Daniel 12, 1 ; Luc 10, 20 ; Apocalypse 20, 12. Calvin utilise assez fréquemment l'image du « Livre de vie » : *IRC*, II, 10, 18 ; III, 24, 5, 9 ; IV, 11, 1.

52 Florimond de Raemond, *L'histoire de la naissance, progrez et decadence de l'heresie de ce siècle* (Rouen: Estienne Vereul, 1618), 997.

53 ACV, Bda 34/1 : Registre du Consistoire de Constantine (1780–1791).

54 Benjamin Faucher, "Les registres d'état civil protestants en France depuis le XVI^e^ siècle jusqu'à nos jours," *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 84 (1923): 306–346 ; Grosse, "Techniques de l'écrit".

collective[55]. Il arrive de plus souvent que procès-verbaux consistoriaux et état civil se confondent en un seul et même volume qui se présente alors, dans un sens, comme registre du tribunal ecclésiastique et, dans l'autre, comme un registre d'état civil[56]. Ces différentes mémoires paraissent donc bien envisagées comme enregistrant différents aspects du même récit collectif.

Cette volonté de constituer la chronique d'une communauté ecclésiastique travaillant à son salut, en prenant un soin particulier à enregistrer les parcours de ses membres entre péché et pénitence, naissance et mort, rejoint chez les réformés le souci de faire mémoire par le livre imprimé des tribulations de l'Église dans son ensemble. Cette entreprise est très tôt assurée notamment par le *Livre des martyrs* de Jean Crespin[57], puis, dans le prolongement direct de celui-ci mais de manière plus systématique et plus complète, par l'*Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France* (1580), ouvrage dirigé par Théodore de Bèze et destiné précisément à fournir aux Églises de France un « corps d'histoire ecclésiastique »[58]. Elle est de plus assumée de manière véritablement collective : toutes les Églises sont appelées, dès 1563, à y contribuer en adressant à Genève « un recueil fidèle de tout ce qui est arrivé de plus remarquable par la Providence divine aux lieux de leur ressort »[59]. Elle se poursuivra en outre après 1580, puisqu'en 1612 encore, les Églises sont chargées de « recueillir soigneusement les histoires des Pasteurs, et des autres fidèles, qui en ces derniers tems ont souffert pour la vérité du Fils de Dieu »[60].

Les registres consistoriaux doivent donc être considérés comme pris dans un réseau de textes qui, se complétant mutuellement, dessinent une histoire

55 AEG, E.C. Satigny 1 (1542–1634) ; E.C. Genthod 1 ; Benjamin Dumur, "Notes extraites des registres de l'état civil de la paroisse de Pully," *Revue historique vaudoise* 15 (1907): 329–342.

56 ACV, Eb 16/6 (RMS 1/128.601), Registre du Consistoire de Bière (1708–1710) ; Bda 72/3, Registre du Consistoire de Leysin (1727–1728) ; Bda 65/5, Registre du Consistoire de Granges (1768–1781).

57 Jean Crespin, *Histoire des martyrs persecutez et mis a mort pour la verite de l'evangile, depuis le temps des apostres jusques a present* (1619), éd. Daniel Benoit, 3 vol. (Toulouse: Société des livres religieux, 1885–1889).

58 [Théodore de Bèze], *Histoire ecclésiastique des Eglises reformées au royaume de France* (s.l. [Genève]: s.n. [Jean de Laon pour Louis Du Rozu], 1580); rééd. par Edouard Cunitz, Johann-Wilhelm Baum, 3 vol. (Paris: Fischbacher, 1883–1889).

59 Marianne Carbonnier-Burkard, "L'*Histoire ecclésiastique des Eglises réformées...* : la construction bézienne d'un 'corps d'histoire'," in *Théodore de Bèze* (*1519–1605*) (Genève: Droz, 2007), 145–161.

60 [Isaac d'Huisseau], *La Discipline ecclesiastique des Eglises réformées de France* (Amsterdam: Jaques Desbordes, 1710), 183.

des Églises réformées qui a pour fonction, d'une part, de rendre témoignage de la constante soumission de ces mêmes Églises à la providence divine et, d'autre part, de raccrocher et d'intégrer des histoires locales à un récit qui les transcende et qui leur confère sens comme partie de l'histoire du Salut.

Au-delà du récit collectif d'« édification » et de « sanctification » qu'ils construisent progressivement, les registres consistoriaux fourmillent également d'innombrables récits particuliers résultant de l'activité de régulation des conflits qui forme en gros un tiers des affaires traitées par le Consistoire. Son but n'est-il pas, comme le rappelle celui de Genève, « d'appaiser les discords et que tous vivent en paix et concorde »[61] ? Les récits que cette activité suscite proviennent de deux processus convergents. Alerté par des dénonciations ou par la rumeur publique, le Consistoire convoque les parties et leur demande « de dire et conter leur different »[62] ou encore de « déclarer la chose comme elle s'était passée »[63]. Les parties sont ainsi contraintes de produire un récit, c'est-à-dire, non seulement de rapporter le déroulement chronologique des événements, mais encore d'en ordonner l'histoire de telle sorte que leur version apparaisse comme la plus convaincante. Elles procèdent ainsi à un travail de « mise en intrigue » qui donne sens aux événements rapportés.[64] Elles prennent notamment soin de mentionner un ensemble de circonstances destinées à produire un « effet de réel »[65]. Faisant ainsi passer une reconstitution des faits pour leur restitution fidèle, ces indications concrètes authentifient leur version des événements et fonctionnent comme preuve de la culpabilité de leur adversaire : elles pointent en particulier des ruptures de normes religieuses ou civiles dans le cours ordinaire de la vie et visent ainsi à orienter la qualification des faits par le Consistoire.

À cet égard, il est frappant de constater que l'objectif de pacification des tensions sociales que poursuit le Consistoire semble avoir été réalisé, en partie au moins, par le processus de narration des faits et de confrontation des récits lui-même. Dans un grand nombre de cas, le procès-verbal de la confrontation ne mentionne en effet pas de sentence finale : tout se passe comme si la « mise en intrigue », qui oblige les parties à imprimer un ordre à la confusion des événements et à la chaleur des émotions que le conflit a provoquée, à marquer ainsi une distance entre le temps des événements et celui du récit, suffisait

61 AEG, R. Cons. R. 35, f. 62v., 18 octobre 1605.

62 *Registres du Consistoire de Genève*, vol. 5 (Genève: Droz, 2010), 20, 20 février 1550.

63 *Histoire de Bex*, éd. Alfred Millioud, vol. 2 : *Le consistoire de Bex: 1659–1691* (Bex: Oppliger, 1914), 142, 7 janvier 1676.

64 Sur la mise en intrigue : Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. 1 (Paris: Seuil, 1983), 55–84.

65 Roland Barthes, "L'effet de réel," *Communications* 11 (1968): 84–89.

pour produire un refroidissement des esprits et par conséquent à apaiser le conflit. Il est vraisemblable que l'efficacité réelle des Consistoires en la matière ait découlé partiellement de sa capacité à contraindre les parties à canaliser à l'intérieur d'une forme narrative leur perception des événements.

Mais il faut encore noter que les adversaires sont eux-mêmes directement intéressés à la production et à l'enregistrement de leur version de ces événements. Les anecdotes que les historiens lisent aujourd'hui dans les registres officiels s'inscrivent dans le cadre d'une circulation intense des récits concernant les faits marquants de la vie sociale par le biais du commérage et de la rumeur publique[66]. Face à cet ensemble de récits qui remettent en cause et remodèlent de manière continue la réputation et l'honneur de l'individu, il est essentiel pour les personnes mises en cause de parvenir à faire enregistrer et authentifier par l'institution leur version des faits. Cette nécessité est particulièrement forte en cas d'atteinte directe à l'honneur, comme dans les affaires d'injures. Les parties veillent alors avec beaucoup d'attention à ce que le « démenti » par lequel elles ont immédiatement contesté l'injure ou que leur demande de « réparation d'honneur » soit effectivement portée au procès-verbal de séance : le registre prouve ainsi leur capacité à défendre leur statut et leur rang. Si les nombreux récits que renferment les livres consistoriaux résultent de l'activité pacificatrice de l'institution, ils découlent donc également d'une demande des acteurs sociaux.

4 Conclusions

La critique historique des documents—en l'occurrence des registres produits par les Consistoires—implique donc non seulement de mettre en évidence leurs limites, notamment en montrant les processus de réduction et de distorsion de la réalité qui interviennent dans leur production, mais aussi de restituer le sens qu'ils pouvaient revêtir, aussi bien pour leurs auteurs que pour leurs usagers. Dans le cas des registres consistoriaux, elle doit conduire à prendre toute la mesure de leur dimension narrative. Cette dernière réalité doit cependant être encore historicisée. Il n'est en effet pas certain que ce caractère narratif se soit maintenu de manière stable sur l'ensemble de l'époque moderne. Plusieurs signes indiquent des changements dans la nature de l'activité consistoriale et dans le statut de ses procès-verbaux. Au XVIII[e] siècle, les invocations

66 David W. Sabean, "Village court protocolls and memory," in *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, éd. Heinrich Richard Schmidt, André Holenstein et Andreas Würgler (Tübingen: Bibliotheca Academica Verl., 1998), 22.

initiales ont disparu dans la plupart des cas. Avec le temps, on observe, du moins dans le cadre suisse romand, une plus grande spécialisation de l'activité consistoriale—la répression des formes illicites de sexualité prenant une importance grandissante. Le registre reflète alors moins le travail d'« édification » et de « sanctification » de l'Église sur elle-même et davantage la préoccupation des familles. La possibilité offerte à Genève aux personnes convoquées par le Consistoire de se faire défendre par un avocat—absolument exclue avant le XVIII[e] siècle—constitue dans le même temps le signe d'une judiciarisation de ses procédures qui en altère profondément la nature[67]. Enfin, la difficulté à recruter des anciens, sensible en plusieurs lieux de Suisse romande, et la peine qu'ont les pasteurs à défendre leur position dans les conflits de préséance au XVIII[e] siècle, constituent autant d'indices d'une modification du prestige de l'institution. Les secrétaires du Consistoire de Genève y répondent paradoxalement en produisant à cette époque des registres dont les pages de couvertures prennent une apparence monumentale, comme s'ils cherchaient à récupérer dans la mise en scène du volume une aura dont ils percevaient l'affaiblissement dans les esprits de leurs contemporains. Plus spécialisé et plus sécularisé, plus judiciaire et plus incertain dans sa fonction sociale, le Consistoire du XVIII[e] siècle pouvait plus difficilement revendiquer de conduire toute la communauté ecclésiastique sur le chemin d'une histoire spirituelle.

Note: une version raccourcie de ce texte a été publiée dans *Judging Faith, Punishing Sin. Inquisition and Consistories in the Early Modern World*, éd. Charles H. Parker et Gretchen Starr-LeBeau, Cambridge: Cambridge University Press, 128–139.

Bibliographie

Sources imprimées

Actes des synodes nationaux. Charenton (1644)–Loudun (1659), édité par Françoise Chevalier. Genève: Droz, 2012.

Actes des synodes provinciaux. Anjou-Touraine-Maine (1594–1683), édité par Didier Boisson. Genève: Droz, 2012.

Arnaud, Eugène. *Documents protestants inédits du XVI[e] siècle*. Paris: Grassart, 1872.

[Bèze, Théodore de]. *Histoire ecclésiastique des Eglises reformées au royaume de France*. S.l. [Genève]: s.n. [Jean de Laon pour Louis Du Rozu], 1580. Réédité par Edouard Cunitz, Johann-Wilhelm Baum, 3 vols. Paris: Fischbacher, 1883–1889.

67 AEG, R. Consist. Ann. 1, 18, 26 mai 1718.

Calvin, Jean. *Institution de la religion chrestienne*, édité par Jean-Daniel Benoit, 5 vols. Paris: Vrin, 1957–1963.

Calvin, Jean. *Le consistoire de l'Eglise wallonne de Rotterdam, 1681–1706*, édition annotée des Actes et présentation historique par Hubert Bost. Paris: Champion, 2006.

Crespin, Jean. *Histoire des martyrs persecutez et mis a mort pour la verite de l'evangile, depuis le temps des apostres jusques a present* (1619), édité par Daniel Benoit, 3 vols. Toulouse: Société des livres religieux, 1885–1889.

Dumur, Benjamin. "Notes extraites des registres de l'état civil de la paroisse de Pully," *Revue historique vaudoise* 15 (1907): 329–342.

Huisseau, Isaac d'. *La Discipline ecclesiastique des Eglises réformées de France*. Amsterdam: Jaques Desbordes, 1710.

Huisseau, Isaac d'. *Livre des délibérations de l'Église réformée de l'Albenc (1606–1682): édition du manuscrit conservé à la Bibliothèque d'étude et d'information, Fonds Dauphinois, Grenoble, cote R 9723*, établie par François Francillon. Paris: Champion, 1998.

Huisseau, Isaac d'. *Pseaumes de David*. S. l. [Genève]: Pierre Davantes, 1560.

Raemond, Florimond de. *L'histoire de la naissance, progrez et decadence de l'heresie de ce siècle*. Rouen: Estienne Vereul, 1618.

Registres de la Compagnie des pasteurs. Vol. 1 (1546–1553), édité par Jean-François Bergier. Genève: Droz, 1964.

Registres du Consistoire de Genève. Vol. 3, édité par Thomas A. Lambert et Isabella M. Watt, sous la direction de Robert M. Kingdon, avec la collaboration de Wallace McDonald. Genève: Droz, 2004.

Registres du Consistoire de Genève. Vol. 5, édité par Isabella M. Watt et Thomas A. Lambert, sous la direction de Robert M. Kingdon, avec la collaboration de Wallace McDonald Genève: Droz, 2010.

Sources du Droit du Canton de Genève, publié par Emile Rivoire et Victor van Berchem, 4 vol. Aarau: H. R. Sauerländer et Cie, 1927–1935.

Les sources du droit du canton de Vaud. C. Epoque bernoise. I. Les mandats généraux bernois pour le Pays de Vaud 1536–1798, éd. Regula Matzinger-Pfister. Basel: Schwabe, 2003.

Littérature

Aubert, Hippolyte-Victor. "Nicolas Colladon et les Registres de la Compagnie des Pasteurs et Professeurs." *Bulletin de la Société d'Histoire et Archéologie de Genève* 2 (1899–1900): 138–163.

Barthes, Roland. "L'effet de réel." *Communications* 11 (1968) : 84–89.

Bertheau, Solange. "Le Consistoire dans les Églises réformées du Moyen-Poitou au XVII[e] siècle." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 116 (1970): 332–359.

Bezzina, Edwin. "The Consistory of Loudun, 1589-1602. Seeking an Equilibrium between Utility, Compassion and Social Discipline in Uncertain Times." In *Dire l'interdit: The Vocabulary of Censure and Exclusion in the Early Modern Reformed Tradition*, édité par Raymond Mentzer, Françoise Moreil, Philippe Chareyre, 237–272. Leiden: Brill, 2010.

Carbonnier-Burkard, Marianne. "Calvin dans des recueils de prières "nicodémites"?" *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 155 (2009): 129–151.

Carbonnier-Burkard, Marianne "L'*Histoire ecclésiastique des Eglises réformées...* : la construction bézienne d'un 'corps d'histoire'," in *Théodore de Bèze* (*1519–1605*), 145–161. Genève: Droz, 2007.

Chareyre, Philippe. "Le consistoire et l'advertisseur : étude croisée de deux séries de registres nîmois, XVI^e^-XVII^e^ siècles." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 525–542.

Chareyre, Philippe "The grant difficulties one must bear to follow Jesus Christ': morality at sixteenth-century Nîmes." In *Sin and the Calvinists. Morals control and the Consistory in the Reformed tradition*, édité par Raymond A. Mentzer, 63–96. Kirksville: Northeast Missouri State University, 1994.

Clerc, François. *La Discipline des Eglises de la souveraineté de Neuchâtel et Valangin* (*1712*). Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1959.

Courouau, Jean-François. "La Réforme et les langues de France." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 154 (2008): 509–529.

Daireaux, Luc. "Réflexions autour des registres consistoriaux des Églises réformées normandes (XVII^e^ siècle)." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 477–489.

Faucher, Benjamin. "Les registres d'état civil protestants en France depuis le XVI^e^ siècle jusqu'à nos jours." *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 84 (1923): 306–346.

Grosclaude, Michel. "Registre du Consistoire de Montestrucq (1642–1663)." *Bulletin du Centre d'Etude du Protestantisme Béarnais* 20 (1996): 6–9.

Grosse, Christian (en collaboration avec Isabelle Jeger). "Aux origines des pratiques consistoriales de pacification des conflits: le "Conseil de paix" (1527–1529)." In *Les registres du Conseil de la République de Genève sous l'Ancien Régime. Nouvelles approches, nouvelles perspectives*, 29–63. Genève: AEG ; Fondation de l'Encyclopédie de Genève, 2009.

Grosse, Christian. *L'excommunication de Philibert Berthelier. Histoire d'un conflit d'identité aux premiers temps de la Réforme genevoise* (*1547–1555*). Genève: Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève, 1995.

Grosse, Christian. "Places of sanctification: the liturgical sacrality of Genevan reformed churches, 1535–1566." In *Sacred Space in Early Modern Europe*, édité par Will Coster et Andrew Spicer, 60–80. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Grosse, Christian. "Rationalité graphique et discipline ecclésiastique. Les registres du Consistoire de Genève à l'épreuve (XVI^e–XVIII^e siècles)." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153/4 (2007): 543-560.

Grosse, Christian. *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e–XVII^e siècles)*. Genève: Droz, 2008.

Grosse, Christian. "Techniques de l'écrit et contrôle social à l'époque moderne. Les pratiques d'enregistrement des institutions genevoises (XVI^e siècle)." In *Penser l'archive : histoires d'archives–archives d'histoire*, dirigé par Mauro Cerutti, Jean-François Fayet et Michel Porret, 21–34. Lausanne: Antipodes, 2006.

Hubler, Lucienne. "Le fonctionnement du consistoire paroissial de Vallorbe au XVIII^e siècle." In *Le passé du présent: mélanges offerts à André Lasserre*, dirigé par Brigitte Studer et Laurent Tissot, 121–134. Lausanne: Payot, 1999.

Le Goff, Jacques. *Marchands et banquiers au Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

Mentzer, Raymond. "La mémoire d'une 'fausse religion': les registres de consistoire des Églises réformées de France (XVI^e–XVII^e siècle)." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 461–475.

Millioud, Alfred. *Histoire de Bex,* vol. 2: *Le consistoire de Bex: 1659–1691*. Bex: Oppliger, 1914.

Monter, William. "The Consistory of Geneva, 1559–1569." *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 38 (1976): 467–484.

Moreil, Françoise. "Le consistoire de Courthézon au XVII^e siècle." *Mémoires de l'Académie de Vaucluse* 8/7 (1998): 69–89.

Moreil, Françoise "Les Consistoires de la Principauté d'Orange (XVI^e-XVII^e siècle)." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 505–524.

Moreil, Françoise "Texte des prières de la principauté d'Orange—Prier ensemble." In *La religion vécue. Les laïcs dans l'Europe moderne*, dirigé par Laurence Croq et David Garrioch, 267–269. Rennes: PUR, 2013.

Parker, Charles H. "Enregistrer les péchés pour favoriser la réconciliation. Les archives des Consistoires des Églises réformées de Hollande." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 613–634.

Peter, Rodolphe. "L'abécédaire genevois ou catéchisme élémentaire de Calvin." *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 45 (1965): 12–47.

Pollmann, Judith. "Off the Record: Problems in the Quantification of Calvinist Church Discipline." *Sixteenth Century Journal* 33/2 (2002): 423–438.

Ricœur, Paul. *Temps et récit,* vol. 1. Paris: Seuil, 1983.

Roth-Lochner, Barbara. *De la banche à l'étude : une histoire institutionnelle, professionnelle et sociale du notariat genevois sous l'Ancien Régime*. Genève: Société d'histoire et d'archéologie, 1997.

Sabean, David W. "Peasant Voices and Bureaucratic Texts: Narrative Structure in Early Modern German Protocols." In *Little Tools of Knowledge: Historical Essays on Academic and Bureaucratic Practices*, edited by Peter Becker and William Clark, 67–93. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001.

Sabean, David W. "Village court protocols and memory." In *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, édité par Heinrich Richard Schmidt, André Holenstein et Andreas Würgler, 3–23. Tübingen: Bibliotheca Academica Verlag, 1998.

Staremberg Goy, Nicole. *Du buveur à l'ivrogne: le Consistoire de Lausanne face à l'abus d'alcool, 1754 à 1791*. Lausanne: Éd. du Zèbre, 2006.

Todd, Margo. "Consistoire, guilde et conseil: les archives des consistoires écossais et l'urbanisation de la culture paroissiale." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 635–648.

Tosato-Rigo, Danièle. "Registres consistoriaux et images de l'exil: un exemple lausannois." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 153 (2007): 649–670.

Vernhes-Rappaz, Sonia. "Criminalité réprimée et criminalité archivée au XVI^e^ siècle à Genève (1555–1572)." *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève* 38 (2008): 33–44.

Vernhes-Rappaz, Sonia "La mémoire judiciaire d'une république: les archives criminelles à Genève au XVI^e^ siècle." In *Bois, fers et papiers de justice, histoire matérielle du droit de punir*, édité par Michel Porret, Vincent Fontana, Ludovic Maugué, 35–47. Chêne-Bourg: Georg, 2012.

Viallet, Ludovic. "Le salaire de la plume: prières de notaires et de copistes à la fin du Moyen Âge (XIV^e^-XVI^e^ siècles)." In *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e^ siècle: formes, évolutions, significations*, dirigé par Jean–François Cottier, 291–307. Turnhout: Brepols, 2007.

Watt, Jeffrey R. *The Making of Modern Marriage: Matrimonial Control and the Rise of Sentiment in Neuchâtel, 1550–1800*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1992.

Zemon Davis, Natalie. *Pour sauver sa vie: les récits de pardon au XVI^e^ siècle*, traduit de l'américain par Christian Cler. Paris: Seuil, 1988.

PART 2

Looking over the Past: The Reception of the Church Fathers and the History of Biblical Hermeneutics

Erasmus (1515) between the Bible and the Fathers: Threshold of a Hermeneutic

Mark Vessey

1 Basel 1515

Early in 1515, Beatus Rhenanus wrote from Basel to Erasmus, who was in England for a few weeks: "Froben will print your *Lucubrationes* forthwith [...] as soon as he is sure that it is no longer open to you to add or remove anything".[1] As things turned out, the Basel printshop would be too heavily charged that year with other Erasmian projects to handle that particular volume. By the time new editions of the *Adagia* and *Praise of Folly* came out that spring, a greater body of *lucubrationes*, those of Seneca, was in the press. Before that work was complete, Froben's pressmen and correctors had been pitched into the double travail of Jerome's *Opera omnia* and an edition of the New Testament that would include among its preliminaries in 1516 the first redaction of Erasmus' hermeneutical treatise, the *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* ("The Art or Method of Coming by a Short Way to True Theology").[2]

Classical wisdom and eloquence excerpted in the *Adagia*, restored in Seneca; early Christian learning and eloquence restored in Jerome; the New Testament in the original Greek, with a more accurate Latin translation than any before printed and notes to justify the changes: some 6000 printed folio pages issuing from Froben's presses between February 1515 and June 1516. And none of this could have been planned with any confidence before Erasmus' arrival in Basel

1 Ep. 328 in *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. Percy Stafford Allen et al., 12 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1906–1958), 2:64, lines 50–53 (henceforth Allen); *Collected Works of Erasmus*. In progress. (Toronto: University of Toronto Press, 1974–), 3:81 (henceforth CWE). All English translations of Erasmus' letters below are from CWE, adapted where necessary.

2 The *Methodus* appeared in the *Novum Instrumentum* (apud inclytam Germaniae Basileam: s.n. [Johann Froben], 1516). The expanded *Ratio seu Methodus* was first published separately, twice (Lovanii: apud Theodoricum Martinum, 1518; apud inclytam Basileam: s.n. [apud Io. Frobenium], 1519), then took its place in the (revised) *Novum Testamentum* (s.l. [Basileae]: s.n.[in aedibus Ioannis Frobenii], 1519). For a synopsis of the textual history of this work, see Robert D. Sider's introduction to CWE 41. A conspectus of new and revised works of Erasmus in press during these years will be found in Alexandre Vanautgaerden, *Érasme typographe: humanisme et imprimerie au début du XVI^e siècle* (Genève: Droz, 2012), 504–509.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_010

in the summer of 1514. At the end of June that year, he and a servant had set off from London with a "portmanteau crammed with [his] writings".[3] "I am on my way to Basel", he had written from Calais to Servatius Rogerus, the prior of his monastery, "there [...] to publish my writings".[4] He had imagined the job might be done in a few months and that he would then travel on to Rome later in the year. He never saw Rome again. But he did publish—more or less—what he had in his bag.

We should not let ourselves be deceived by the smoothness of such prestidigital feats of Erasmian portmanteau-emptying. Allen's edition of the correspondence makes Erasmus a riper subject for intellectual biography than anyone who ever lived and wrote before him. If we wish to plot the organic growth of a mind or the sweep of an intellectual career from juvenilia to last works in early modern Europe, here are the materials. Yet we have come to see that Erasmus—*the* 'Erasmus' whose name would never die and whose better image would forever be enshrined in his writings—was, if not a late developer, then a late development. The first forty-eight years of his life, to 1514, are covered by a single volume of Allen's, and none of the letters in that volume (apart from prefaces to published works) circulated in print before 1519. As others had seen before her but Lisa Jardine was the first to demonstrate, and as Alexandre Vanautgaerden has since made plainer still, the two years that Erasmus spent mainly in Basel between 1514 and 1516 were decisive for the development and profiling of his authorial œuvre and persona.[5] This essay seeks to fix coordinates within Erasmus' activities of this period for the genesis of the hermeneutical project that would come to expression first in the *Methodus* (1516) and then, more fully, in the *Ratio verae theologiae* (1518–1519). It discovers Erasmus (once again) between the Bible and the Fathers and in the process of declaring himself for a style of theology that would challenge the professional norms of his day.[6]

3 Ep. 295 Allen 1:563, line 7: "manticam lucubrationibus meis onustam"; CWE 2:292.

4 Ep. 296 Allen 1:573, line 225: "editurus lucubrationes meas"; CWE 2:302.

5 Lisa Jardine, *Erasmus, Man of Letters: The Construction of Charisma in Print* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 23, summarizing a main argument of the book; Vanautgaerden, *Érasme typographe*, esp. 277–361.

6 See already Jan den Boeft, "Erasmus and the Church Fathers," in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, ed. Irena Backus, vol. 2 (Leiden: E. J. Brill, 1997), 537–572, at 548; Erika Rummel, *Erasmus' Annotations on the New Testament: From Philologist to Theologian* (Toronto: University of Toronto Press, 1986). The present essay extends a line of inquiry begun in Mark Vessey, "Basel 1514: Erasmus' Critical Turn," in *Basel 1516: Erasmus' Edition of the New Testament*, ed. Kaspar von Greyerz, Silvana Seidel Menchi and Martin Wallraff (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 3–26.

Two publications are especially useful for our purpose. The first is a booklet published by Froben in August 1515, entitled *Iani Damiani Senensis* [...] *de expeditione in Turcas elegeia* and containing Erasmian documents among others. The second, issued a few weeks later by Matthias Schürer in Strasbourg, is the volume of Erasmus' own *Lucubrationes* previously announced for Froben by Beatus Rhenanus[7]. Looming in the background we may discern the shape of something new and unexpected, for Erasmus as well as for his readers.

2 Beyond Folly

Named for another writer's poem on a military campaign, the *Damiani elegeia* also contained four carefully revised letters of Erasmus (addressed to Pope Leo X, two Roman cardinals and the Louvain theologian Maarten van Dorp), along with a poem of his in praise of Sélestat, native town of his friend Beatus and home to other eminent humanists who had fêted him on his way up the Rhine the previous summer.[8] As Jardine points out, the former cluster of texts, all variously advertising Erasmus' major projects of the hour—the revised *Adagia*, Jerome, New Testament—and constituting the first anthology of his letters to circulate in print, marked a new stage in the promotion of his literary enterprise.[9] Her initial analysis of the dossier concentrates on issues of patronage (the pope's) and of editorial property (in the text of Jerome). Erasmus and his associates were looking to secure a market for their products. It is clear, however, from the *apologia* to Dorp (Ep. 337) that their publicity had higher aims as well. At issue was a way of doing theology, conceived as a practice of "sacred (i.e. primarily biblical) letters" (*sacrae litterae*) informed by a knowledge of the liberal disciplines or "good letters" (*bonae litterae*).[10] It would be better to say: at issue *now*—for Erasmus and his readers—was that way of doing theology.

7 See also Mark Vessey, "Erasmus' *Lucubrationes*: Genesis of a Literary Œuvre," in *Author, Reader, Book: Medieval Authorship in Theory and Practice*, ed. Stephen Partridge and Erik Kwakkel (Toronto: University of Toronto Press, 2012), 231–262.

8 The letters are respectively Epp. 335, 334, 333, 337 Allen. The poem is no. 98 in *The Poems of Desiderius Erasmus*, ed. Cornelis Reedijk (Leiden: E. J. Brill, 1956).

9 Jardine, *Erasmus, Man of Letters*, 71–72.

10 See Charles Béné, *Érasme et saint Augustin ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme* (Genève: Droz, 1969), 207–213, for an analysis of the Dorp-Erasmus exchange that brings into focus the latter's deployment of arguments and precedents from the Church Fathers—chiefly Jerome and Augustine—for the promotion of Erasmus' own exegetical and theological work.

For it could hardly have been an issue with any resonance for them before that time. Erasmus before 1515 had staked no serious claims either as a theologian or as an interpreter of the Bible. With one questionable exception, his printed works to date comprised no biblical exegesis of his own.[11] His only devotional composition of any ambition, the *Enchiridion militis Christiani*, first published at Antwerp (by Dirk Martens) in the *Lucubratiunculae* of 1503, had seemingly had little impact up to this point.[12] Erasmus was widely known as a compiler of ancient proverbial wisdom, a teacher of Latin eloquence, an editor and translator of classical texts, and—since 1511—as author of the *Praise of Folly* (*Encomium Moriae*). It was Folly, in the event, who now sponsored his appearance on a theological stage.

Dorp had made himself spokesman for theologians at Louvain offended by the tone and tenor of the *Praise of Folly*.[13] Possibly some of their offence was real. Erasmus' 'Defence of Folly' in his 1515 reply to Dorp was never more than a brilliant side-show, however. "The end I had in view in my *Folly*", he now wrote, "was no different in any way from the purpose of my other works [*caeteris lucubrationibus*], though the means differed. In the *Enchiridion* I laid down quite simply the pattern of a Christian life […] The *Folly* is concerned in a playful spirit with the same subject as the *Enchiridion*".[14] True as that may have been, it failed to acknowledge how much further than Folly her author was now ready to go. Rather than construe such statements as special pleading in defence of

11 The exception is his *Disputatiuncula de taedio* […] *Iesu*, included with an accompanying letter to John Colet in the *Lucubratiunculae* of 1503, which engages exegetical and hermeneutical questions while eluding the ordinary genres of biblical exegesis. John W. O'Malley telescopes history in speaking of this work as "Erasmus' first published work of scriptural exegesis, a genre in which within a decade [?] he would establish himself as one of the most proficient masters of all time—a mastery clearly adumbrated at this early date" (CWE 70:xi).

12 Robert Stupperich, "Das Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam nach seiner Entstehung, seinem Sinn und Charakter," *Archiv für Reformationsgeschichte* 69 (1978): 5–23, esp. 5–10.

13 For matters at issue in the Dorp-Erasmus exchange, see Erika Rummel, *Erasmus and His Catholic Critics, 1: 1515–1522* (Nieuwkoop: De Graaf, 1989), 2–13; Cecilia Asso, "Martin Dorp and Edward Lee," in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, ed. Erika Rummel (Leiden: Brill, 2008), 169–174. Dorp's first letter to Erasmus (Ep. 304), dated by Allen to late 1514, was published along with Erasmus' reply (Ep. 337) with the second printing of the latter's *Enarratio in primum Psalmum* (on which see further below), by Martens at Louvain. Erasmus' Ep. 337 was subsequently included in many early editions of the *Praise of Folly*.

14 Ep. 337 Allen, lines 86–92; CWE 3:114–115.

the *Praise of Folly*, we probably do better to read them as 'plugs' or trailers for recent and forthcoming reissues of the *Enchiridion*. In laying down "a pattern of Christian life" in that work, Erasmus also laid down a pattern of study that encompassed secular authors, promoted the learning of Greek, and modelled familiar converse with biblical texts in company with the Church Fathers. To infer such a program from the *Praise of Folly* when it appeared in 1511, one would need first to read either the *Enchiridion* or, in its absence, an anthology of letters by Erasmus such as did not circulate in print before the summer of 1515. Nor would the *Enchiridion* have come readily to hand until Dirk Martens reissued it at Louvain in 1514 and then again, for the first time as a freestanding work rather than in an anthology, in June 1515.[15] These moves by Martens were too closely synchronized with Erasmus' own publicity to have been wholly spontaneous. The play made with the *Enchiridion* in the letter to Dorp and other public texts of 1514–15 is the sign not only of a willed continuity of purpose but also, we may begin to think, of a rather startling new departure.

Dorp appears to have known as much as anyone outside Basel could of Erasmus' projects in late 1514.[16] Confirmation of Jardine's hunch that he and Erasmus were working in concert may be found in a line near the end of his letter, where—after briefly approving the Jerome edition—Dorp raises doubts about the usefulness of his addressee's work on the New Testament. "I understand", he writes, "that you have critically reviewed the New Testament and written notes on over a thousand passages, to the great profit of theologians".[17] This phrasing of the matter can only have come from the letter that Erasmus had

15 *Desiderius Erasmus Roterodamus: ausgewählte Werke*, ed. Hajo Holborn (Munich: C. H. Beck, 1933), XII; Stupperich, 'Enchiridion', 9. See also "Liste des éditions publiées par Thierry Martens et son fils (1473–1529)," in Renaud Adam and Alexandre Vanautgaerden, *Thierry Martens et la figure de l'humaniste imprimeur* (*nouvelle biographie*) (Turnhout: Brepols, 2009), 199–235.

16 Jardine, *Erasmus, Man of Letters*, 111–122, put interpretation of the Dorp-Erasmus dossier on a new footing. Erasmus had visited Dorp in Louvain on his way to Basel earlier that year. Dorp acted as press corrector for the volume of *Opuscula aliquot* edited by Erasmus and published by Dirk Martens in September. For further details of the two men's relationship, see the article on Dorp by Jozef Ijsewijn in *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. Peter G. Bietenholz and Thomas B. Deutscher, vol. 1 (Toronto: University of Toronto Press, 1985), 398–404.

17 Ep. 304 Allen 2:14, lines 86–88: "Novum Testamentum te castigasse intelligo, et supra mille locos annotasse, non sine fructu theologorum". The translation above has been adapted from CWE 3:20 where *castigasse* is rendered as 'revised', which could be taken to imply—against the evidence as it is now understood (see nn. 25–26 below)—that Erasmus' critical work on the New Testament was directed from the start towards the production of a new or substantially modified Latin version.

written to his prior, Servatius Rogerus, from Calais in July 1514, or from another (lost) document of the same authorship.[18] That letter of Erasmus to Servatius was not printed in his lifetime, though the Toronto editors astutely note that it has the "air of an apologia written for a wider audience".[19] It was in fact an interim *apologia pro vita sua*, accounting for its writer's pattern of life, study and work from the time he left the monastery down to the present moment, as he finally readied himself to publish his major *lucubrationes*. We may conjecture that Erasmus planted copies of this document in Louvain and other places whence they would proliferate. By the time he reached Basel in the summer of 1514, well-informed rumours of the work that he had in hand would have been spreading like wildfire in humanist circles.

As a professional theologian living among professional theologians, Dorp would have been as well placed as anyone to predict the reception that would greet the textual notes on the New Testament that Erasmus had been preparing in the style of Lorenzo Valla. It appears just possible, moreover, that he already knew or had somehow inferred that Erasmus might not rest content with registering defects in the Latin of the circulating texts of the Vulgate but could go so far as to publish a revised Latin text as well. That assumption would add a further layer of significance to Dorp's cautionary posing not only of the obvious precedent of Valla—whose textual annotations on the Vulgate Erasmus had himself seen into print in Paris in 1505—but also of that of Jacques Lefèvre, whose 1512 annotated Vulgate edition of Paul's Epistles had provided a parallel Latin paraphrase of the biblical text, headed *Intellegentia ex Graeco.*[20]

---

18 Compare Ep. 296 Allen, lines 155–157: "Ex Graecorum et antiquorum codicum collatione castigavi totum Novum Testamentum, et supra mille loca annotavi non sine fructu theologorum".

19 CWE 2:294.

20 The pertinent passage of Dorp's letter is Ep. 304 Allen 2:14–15, lines 86–146. The closing lines (141–146) are the most telling: "All this has moved me, dearest Erasmus, to beg and beseech you [...] to emend only those passages in the New Testament [*ut vel solos illos Novi Testamenti locos emendes*] where you can retain the sense and substitute something that gives the meaning more fully; or if your note says that the sense simply must be changed, to answer these arguments [i.e. Dorp's as set out in this letter] in your preface" (CWE 3:22). The Latin clause included in the foregoing quotation might, in principle, refer either to emendations proposed only in notes or to their incorporation in a continuous, 'revised' text. The mention of a 'preface' in which Erasmus might justify any radical changes is a further reminder of the precedent of Lefèvre, who in his preface had defended the decision to include a Latin paraphrase of his own alongside the Vulgate text. Dorp at this stage apparently had no reason to think that Erasmus and Froben might also print a *Greek* text of the New Testament.

Dorp's reference to Lefèvre would, at the very least, complicate any third-party view of what Erasmus might be planning, since there was nothing in Erasmus' letter to Servatius Rogerus or in any other extant text of his from the first eight months of 1514 to suggest that he meant to do more than publish his textual notes, either by themselves with Vulgate lemmata (as he had published Valla's) or in conjunction with a complete Vulgate text. So far as we can now tell, it was only after he arrived in Basel in August 1514, and then in consultation with Johann Froben and others, that he formed a definite plan to prepare for publication (A) a Latin version of his own of the New Testament with (B) a Greek text of the New Testament alongside it and (C) text-critical and exegetical annotations, expanded from those he had already drafted before leaving England.[21] And it was not until December 1514 that a statement of those intents appeared in print.[22]

Thus, once again, our evidence suggests that Dorp had privileged information. It may well be—as Jardine argued without specific reference to the New Testament project—that his air of unease at Erasmus' undertakings was strategically assumed or exaggerated for the sake of giving his correspondent an opportunity for timely public reply. It seems clear, in any case, that by printing an *epistola apologetica* in response to Dorp in a volume with the martial verses of the *Damiani elegeia* in August 1515, Erasmus and his associates were opening a campaign of their own.

3 Aliquid novum

Erasmus duly seized the cues offered by Dorp:

> Lorenzo [he wrote in reply] only annotated select passages, and those, it is clear, in passing and with what they call a light touch. Lefèvre published notes on the Pauline Epistles only, and translated them in his own way; then added notes in passing if there was any disagreement. But I have translated the whole New Testament after comparison with the Greek

21 Rummel, *Erasmus' Annotations*, 22–26.

22 Ep. 305 Allen 2:23, lines 222–224 (part of a list of works in progress): "Superest Novum Testamentum a me versum et e regione Graecum, una cum nostris in illud annotamentis"; CWE 3:32: "There remains the New Testament translated by me, with the Greek facing, and notes on it by me". The letter was addressed to the Strasbourg humanist Jakob Wimpfeling and dated 21 September 1514. It was printed with a revised edition of the *De copia* and the first edition of the *Parabolae* by Matthias Schürer in Strasbourg.

> copies, and have added the Greek on facing pages, so that anyone may easily compare it. I have appended separate annotations in which, partly by argument and partly by authority of the early Fathers, I show that *my emendations* are not haphazard alterations, for fear that *my changes* may not carry conviction and in the hope of preserving *the corrected text* from further damage. I only wish I had been man enough to perform what I so laboriously undertook! As far as the business of the church is concerned, I shall have no hesitation in presenting my labours, such as they are, to any bishop, any cardinal, any Roman pontiff even, provided it is such a one as we have at the moment. In the end I have no doubt that you too will be delighted with the book when it is published, although you dissuade me now from publishing it, once you have had even a brief taste of the studies without which no man can form a right judgment on these questions.[23]

If the last sentence is less than pellucid, who will say that the fault does not lie with Erasmus? What precisely were readers in 1515 to understand by the "studies" or "letters" (*litteras*) here indicated? What were the "questions" or "subjects" (*rebus*) upon which no right judgment could be formed, except with the taste of those "letters" in the mouth? The English translation of the passage owes much of its assurance to a phrase around which the sense of Erasmus' multiplying claims could seem to gather. That phrase is "the corrected text". But there is no word for "text" in the Latin, only words for the acts or products of an editor who is also in this case translator and annotator: *quod emendavimus*; *quod emendatum est*; *nostra correctio*. Erasmus' newest work and next big book were, for the time being, unnamable by their author, a famously superabundant master of words for things. All he could think of calling the

23 Ep. 337 Allen, lines 859–874: "Laurentius tantum annotavit locos aliquot, idque, ut appareret, in transcursu levique, quod dici solet, brachio. Faber in Paulinas duntaxat Epistolas aedidit commentarios, easque suo more vertit: tum si quid discrepebat, obiter annotavit. Nos universum Testamentum Novum ad Graecorum exemplaria vertimus, additis e regione Graecis, quo cuivis promptum sit conferre. Adiecimus separatim Annotationes, in quibus partim argumentis, partim veterum auctoritate theologorum docemus non temere mutatum quod emendavimus, ne vel fide careat nostra correctio vel facile depravari possit quod emendatum est. Atque utinam praestare potuissemus quod sedulo sumus conati. Nam quantum ad ecclesiae negocium attinet, nihil verebor has meas vigiliolas cuivis episcopo, cuivis cardinali, cuivis etiam Romano Pontifici dicare, modo talis sit qualem habemus. Postremo non dubito futurum quin tu quoque sis aedito libro gratulaturus, qui nunc ab aedendo dehortaris, modo vel paululum eas degustaris litteras sine quibus hisce de rebus recte iudicari non possit"; CWE 3:137–138.

texts in hand was "little nightworks" (*vigiliolas*). Nightworks lesser and greater, *lucubratiunculae* and *lucubrationes*, had been his stock in trade since the *Adagiorum collectanea* of 1500.[24] As we have seen, he had come to Basel in the summer of 1514 in the hope of publishing his latest, greatest and longest meditated *lucubrationes*. Yet if there is one thing that we can say for certain about the nameless thing that he and Froben were touting a year later as highly profitable to theologians, it is that it had *not*—as a whole—already been in his bag when he arrived.

That certainty we owe chiefly to Andrew Brown's demonstration in 1984 that Erasmus did not make a fresh Latin translation of the New Testament before leaving England in 1514.[25] It is helped by our realization that when Erasmus reached Basel a few weeks later he was not carrying any printable text of the Greek New Testament with him either.[26] Add to those facts (1) the references that Erasmus makes in the course of 1515 to new work that he was having to do on his *Annotations* in order to suit them to the volume now envisaged and (2) the evidence of such conceptually and semantically elusive passages as that just cited from the letter to Dorp, and one comes to the inescapable conclusion that "Erasmus' edition of the New Testament", as it is nowadays matter-of-factly known, may have been almost as much of a surprise to Erasmus as it was to anyone else at the time.[27] Far from being the destined outcome of years of painstaking work done in other places, as scholars long took it to be, the so-called *Novum Instrumentum* of 1516 was essentially a sudden manufacture of Basel.[28]

---

24 Mark Vessey, "Erasmus' *Lucubrations* and the Renaissance Life of Texts," 24th Erasmus Birthday Lecture, *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 24 (2004): 23–51; Vessey, "Erasmus' *Lucubrationes*: Genesis of a Literary Œuvre."

25 Andrew J. Brown, "The Date of Erasmus' Latin Translation of the New Testament," *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 8/4 (1984): 351–380.

26 For the priority of the *Latin* text of the New Testament in Erasmus' conception of the work, both before and after the decision to print the Greek, see Henk Jan de Jonge, "*Novum Testamentum a nobis versum*: The Essence of Erasmus' Edition of the New Testament," *Journal of Theological Studies*, New Series 35 (1984): 394–413, to be read and adjusted in the light of Brown, "The Date of Erasmus' Latin Translation of the New Testament."

27 Key texts and references assembled by Brown, "The Date of Erasmus' Latin Translation of the New Testament," 371–374; Rummel, *Erasmus' Annotations*, 23–26. See also Henk Jan de Jonge, "The Date and Purpose of Erasmus's *Castigatio Novi Testamenti*: A Note on the Origins of the *Novum Instrumentum*," in *The Uses of Greek and Latin: Historical Essays*, ed. Anna Carlotta Dionisotti, Anthony Grafton and Jill Kraye, (London: Warburg Institute, 1988), 97–110, esp. 109–110.

28 For fuller argumentation, see Vessey, "Basel 1514: Erasmus' Critical Turn."

To grant this is not necessarily to claim, as Erasmus would when disappointed of his initial hopes for the work and pressed hard by critics and detractors, that the plan for it was foisted upon him against his better judgment by persons driven by who knows what commercial considerations. While such considerations could never have been foreign to Erasmus, the speed with which he adapted his previous scheme of the *Annotations*, the consistency with which he then publicized the ensemble of the New Testament edition, and the prodigious energy that he brought to its execution are scarcely explicable except on the assumption that, when he took it on, the project seemed likely to him to fulfill certain long-held aspirations of his. We do not need to imagine an Erasmus at cross purposes with himself in 1514–16. We should, however, take seriously the possibility that the *Novum Instrumentum* significantly reoriented Erasmus' "life-work" (as Allen called it) as a publishing Christian writer.[29]

Corroboration of that hypothesis—which if accepted would invite a substantial revision of our standard literary biography of Erasmus—may be drawn from the second of our leading documents for the summer of 1515, which at the same time provides an historical starting-line for considering the role assigned to the Church Fathers in Erasmus' emergent biblical-hermeneutical project.

4 Erasmus between the Bible and the Fathers

A few weeks after the reply to Dorp appeared as an adjunct to the *Damiani elegeia*, Schürer in Strasbourg published the *Lucubrationes* of that "universally learned man", Erasmus of Rotterdam.[30] These were not the greater *lucubrationes* that Erasmus had come to Basel to publish. They were the other *Lucubrationes* that Beatus Rhenanus had said that Froben would print, as soon as he knew that Erasmus had settled their contents.[31] They were in fact to be a reprint—with some additions—of an anthology of devotional pieces, beginning (this time) with the *Enchiridion militis christiani*, first published by Martens at Antwerp in 1503 under the title of *Lucubratiunculae*.[32] Why the new volume

29 P. S. Allen, "Erasmus' Life-Work," in Allen, *The Age of Erasmus: Lectures Delivered in the Universities of Oxford and London* (Oxford: Clarendon Press, 1914), 134–166.

30 Described in Vessey, "Erasmus' *Lucubrationes*," 233–236, 250–254.

31 See above, n. 1.

32 For the contents of the *Lucubratiunculae*, see Vessey, "Erasmus' *Lucubrationes*," 239–246. Note that the *Enchiridion* appeared part-way through that volume, the elements of which appear to have been arranged mainly according to the chronology of their original composition.

was not in the end printed at Basel is not absolutely clear. It may have been simply a matter of printing capacity; as we have seen, this was an exceptionally busy period for Froben's team. Or there may also have been tactical reasons for letting Schürer in Strasbourg take the initiative with these enhanced but still minor Erasmian *lucubrationes*, while Froben in Basel carried forward the major works. Erasmus had used Schürer in a similar fashion at the end of 1514, letting him have his *Parabolae* to print with a new edition of the *De copia* and an exchange of letters with Jakob Wimpfeling in which he first announced in print his intention of publishing his own Latin version of the New Testament with a Greek text alongside it.[33] Erasmus during these critical months was distributing his old and new work, accompanied by publicity for future work, carefully between different centres of diffusion. As already noted, Martens had reprinted the original *Lucubratiunculae* (including the *Enchiridion*) sometime in 1514 and then the *Enchiridion* separately in June 1515.[34] Not by accident, that text was becoming the indispensable reference-point for all positionings—by Erasmus himself in the first instance—of his emergent œuvre as an expositor of the Bible and *de facto* theologian.

The most spectacular novelty of the 1515 *Lucubrationes* was its frontispiece, in which the proclamation of Erasmus' "nightworks" was set within a gallery containing images of the four Doctors of the Latin Church (Jerome, Ambrose, Augustine, Gregory the Great) and an equal number of high-profile biblical authors, two from each Testament (David and Isaiah, Paul and John).[35] Nothing like this framing of Erasmus had appeared in print before. Although we cannot be sure that he personally sanctioned the design, we do know that the volume was seen through the press at his request by one of his newest collaborators (and a future corrector for the *Novum Instrumentum*), the canonist and classical scholar Nikolaus Gerbel, who evidently took great pains over it.[36]

Another significant novelty of these *Lucubrationes* was an item placed prominently at the end of the series of prose pieces that opens with the *Enchiridion*, ahead of the anthology of poems in honour of Jesus, the angels and the Virgin

33 See above, n. 22.

34 See above, n. 15.

35 Facsimiles in Jardine, *Erasmus, Man of Letters*, 6; Vessey, "Erasmus's *Lucubrationes*," 234; *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. In progress. (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1969–) V–2:20 (henceforth ASD). An obvious model would have been the title-page of the 1515 Froben edition of the *Adagia* with its gallery of classical writers plus the biblical King Solomon.

36 On Gerbel's work with Erasmus, see Vanautgaerden, *Érasme typographe*, 303–309, 315–324, with further references.

Mary that fills the rest of the volume (without pagination and with a new series of signatures). The new item was an allegorical commentary (*enarratio*) on a biblical poem, Psalm 1 (*Beatus vir*), punningly dedicated by Erasmus to his friend—and sometime overseer of this publication—Beatus Rhenanus.[37]

As André Godin has acutely observed, this specimen of psalm commentary was no mere *piécette de circonstance*. Like the frontispiece, it can be viewed in historical retrospect as a liminary to Erasmus' future "biblico-patristic" theological enterprise and as a concise rendering of the "theoretical and methodological assumptions [and] exegetical practices that he would develop from 1516 onwards in the various prefaces of the *Novum Testamentum*, *Annotations* and *Paraphrases*."[38] As both a prophetic book and a primer of Christian piety, the psalter was one of the two sections of the Bible most heavily commented by the Fathers—the other of course being Paul's Epistles. Commenting in his turn on Psalm 1, Erasmus now found himself quickly shoulder to shoulder with Augustine, Hilary and Jerome (and by their mediation, Origen). Rapprochements between his commentary and the *Enchiridion* are frequent and unsurprising; the continuity of purpose between the two works, despite the gap of more than a decade between their dates of composition, was unfeigned. For all that, there was a vital difference of auto-bio-bibliographical context. In the *Enchiridion* of 1503 Erasmus could only refer speculatively to an *enarratio* that he was then preparing on Paul's Letters, in which he hoped to add something of worth after the labours of Origen, Ambrose, Augustine and others.[39] Now, in 1515, he was actually doing biblical exegesis–—possibly for the first time since laying aside his draft commentary on Paul more than a decade earlier. These comments on a psalm were not just scholia or notes on textual problems, like the ones on the New Testament that he had brought over in his bag from England. Nothing less than the plenary expressive resources of the biblical dispensation—of the *sermo divini spiritus*, as Erasmus calls it in the opening sentence of his *enarratio*—were in view. Having just a few months earlier committed himself and his publisher to printing continuous Greek and

37 Text in ASD V–2:31–80, ed. André Godin; CWE 63:8–63.

38 ASD V–2:21–23.

39 *Desiderius Erasmus Roterodamus: ausgewählte Werke*, ed. Hajo Holborn (Munich: C. H. Beck, 1933), 135, lines 19–23: "In quem [scil. Paulum Apostolum] nos iampridem enarrationem magno studio molimur. Audax quidem facinus, sed tamen divino auxilio freti sedulo dabimus operam, ne post Origenem, Ambrosium, Augustinum, ne post tot recentiores interpretes hunc laborem omnino vel sine causa vel sine fructu suscepisse videamur."

Latin texts of the New Testament, Erasmus was now for the first taking responsibility for a piece of sustained, line-by-line biblical interpretation.[40]

His press corrector Nikolaus Gerbel saw clearly what was afoot. Gerbel's concluding commendation of the *Lucubrationes* to its readers has recently been reprinted and translated by Vanautgaerden.[41] His longer prefatory address to "lovers at once of learning and piety" also deserves to be better known.[42] It predicted the coming of a genius who would finally restore contemporary discourse on the divine scriptures to a level matching that recently regained, after many centuries of barbarism, by the discourse of secular Latin letters. The last representatives of such a tradition of biblical expertise had been the Church Fathers. Gerbel names three Greeks to rank with the Latin Doctors on the title-page (Origen, John Chrysostom, Gregory Nazianzen). Then he names Erasmus as the prophesied saving genius and invites readers to savour his *Lucubrationes* as a taste of what is to come. This man has set his hand to the task of reviving the study of sacred letters. "Having taken favourable auguries and laid a fortunate foundation", Gerbel continues, "he will build up a structure of great beauty, fit to be remembered in future ages". He then adds a bibliographical detail that seems to have been overlooked by students of the *Entstehungsgeschichte* of the *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*.[43] In due course, writes Gerbel in the last sentence before his valediction, Erasmus will "set out a pattern for students, showing by what route and Shortcut lovers of sacred letters may arrive at the true Theology, at a pure and faultless understanding of holy scripture, at Christ the summit of all Christian studies, who with God the Father and the Holy Spirit is forever blessed".[44]

---

40 See the fine remarks of Godin, ASD V–2:3: "Il est [...] curieux de noter que c'est au moment où le texte grec du Nouveau Testament, et sa nouvelle traduction latine, sont prêts d'être achevés, qu'Erasme compose et publie le commentaire du Psaume 1 le 13 avril 1515. [...] Cette première *enarratio* ne paraît pas le fruit d'un dessein longuement mûri."

41 Vanautgaerden, *Érasme typographe*, 308–309.

42 Erasmus, *Lucubrationes* (in libera Argentina: s.n. [Matthias Schürer], 1515), sig. 2–4. Vanautgaerden, *Érasme typographe*, 304, reproduces and translates an excerpt from this text (from sig. 3–3v., before the passage quoted below).

43 See, e.g., Robert Stupperich, "Zur Entstehungsgeschichte der Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam," *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 67 (1987): 110–119, who begins his narrative by citing a letter of Beatus Rhenanus from February 1516 (but misdated in Stupperich's text to 1515).

44 Erasmus, *Lucubrationes*, sig. 4: "denique formulam aliquando praescribet studiosis, qua via, *quo Compendio pervenire queant sacrarum literarum cupidi, ad veram illam Theologiam*, ad syncerum et inculpatam cognitionem scripturae sanctae, ad apicem studiorum omnium Christum, qui cum deo patre et sancto spiritu Benedictus est in secula."

Remembering how, earlier in 1515, Beatus and Froben had wanted assurance from Erasmus that he was not going to make any further additions to his (lesser) *Lucubrationes*, we may reasonably suppose that at one point he had talked of including just such an hermeneutical guide in that volume, where it could have found a place between the *Enchiridion* and the *enarratio* on Psalm 1. That was where in due course the *Ratio seu Methodus verae theologiae* would fall in Erasmus' own scheme for the fifth volume of his collected works or definitive *lucubrationes*, ahead of the volumes assigned to his New Testament scholarship and its defence, to his editions and translations of the Fathers, and to his commentary (never completed) on Paul's Epistle to the Romans.[45] But we should be careful in our reconstructions not to run too far ahead of Erasmus himself. For as this essay has sought to show again, it is by following as closely as we can in his textual footsteps that we stand our best chance of plotting both the peripeties and the supervening logics of his œuvre. Five hundred years on, much of the value of the volume of *Lucubrationes* executed between Basel and Strasbourg in mid-1515 may lie in its power to exhibit—by what it omitted as well as by what it contained—a hermeneutical threshold at which Erasmus himself was only then arriving.

Bibliography

Printed Sources

Erasmus. *Catalogus omnium Erasmi Lucubrationum*. Basileae: in aedibus Ioannis Frobenii, 1523.

Erasmus. *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1974

Erasmus. *Desiderius Erasmus Roterodamus: ausgewählte Werke*, edited by Haijo Holborn. München: C. H. Beck, 1933.

Erasmus. *Lucubrationes*. In libera Argentina: s.n. [Matthias Schürer], 1515.

Erasmus. *Novum Instrumentum*. Apud inclytam Germaniae Basileam: s.n. [Johann Froben], 1516.

Erasmus. *Novum Testamentum*. S.l. [Basileae]: s.n.[in aedibus Ioannis Frobenii], 1519.

45 See Erasmus, *Catalogus omnium Erasmi Lucubrationum*, originally published by Froben at Basel in 1523, in Allen, 1:1–46, at 40, lines 25–33: "Quintus [tomus] attribuatur his quae instituunt ad pietatem. Inter haec est: Enchiridion militis Christiani. Epistola ad Paulum Volzium, abbatem Hugonis Curiae. Methodus verae theologiae, ex aeditione anni 1523 apud Michaelem Hillenium. Paraclesis. Exomologesis. Commentarii in Psalmos, primum et secundum [...]."

Erasmus. *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1969.

Erasmus. *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, edited by Percy Stafford Allen et al., 12 vols. Oxford: Clarendon Press, 1906–1958.

Erasmus. *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*. Lovanii: apud Theodoricum Martinum, 1518; apud inclytam Basileam: s.n. [apud Io. Frobenium], 1519.

Literature

Adam, Renaud and Vanautgaerden, Alexandre. *Thierry Martens et la figure de l'humaniste imprimeur* (*nouvelle biographie*). Turnhout: Brepols, 2009.

Allen, Percy Stafford. "Erasmus' Life-Work." In *The Age of Erasmus: Lectures Delivered in the Universities of Oxford and London*, edited by Percy Stafford Allen, 134–166. Oxford: Clarendon Press, 1914.

Asso, Cecilia. "Martin Dorp and Edward Lee." In *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, edited by Erika Rummel, 169–174. Leiden: Brill, 2008.

Béné, Charles. *Érasme et saint Augustin ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*. Genève: Droz, 1969.

Boeft, Jan den. "Erasmus and the Church Fathers." In *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, edited by Irena Backus, vol. 2, 537–572. Leiden: E. J. Brill, 1997.

Brown, Andrew J. "The Date of Erasmus' Latin Translation of the New Testament." *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 8/4 (1984): 351–380.

Ijsewijn, Jozef. "Maarten van Dorp." In *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, edited by Peter G. Bietenholz and Thomas B. Deutscher, vol. 1, 398–404. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

Jardine, Lisa. *Erasmus, Man of Letters: The Construction of Charisma in Print*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Jonge, Henk Jan de. "The Date and Purpose of Erasmus's *Castigatio Novi Testamenti*: A Note on the Origins of the *Novum Instrumentum*." In *The Uses of Greek and Latin: Historical Essays*, edited by Anna Carlotta Dionisotti, Anthony Grafton and Jill Kraye, 97–110. London: Warburg Institute, 1988.

Jonge, Henk Jan de. "*Novum Testamentum a nobis versum*: The Essence of Erasmus' Edition of the New Testament." *Journal of Theological Studies*, New Series 35 (1984): 394–413.

Rummel, Erika. *Erasmus and His Catholic Critics, I: 1515–1522*. Nieuwkoop: De Graaf, 1989.

Rummel, Erika. *Erasmus' Annotations on the New Testament: From Philologist to Theologian*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.

Stupperich, Robert. "Das Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam nach seiner Entstehung, seinem Sinn und Charakter." *Archiv für Reformationsgeschichte* 69 (1978): 5–23.

Stupperich, Robert. "Zur Entstehungsgeschichte der Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam." *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 67 (1987): 110–119.

Vanautgaerden, Alexandre. *Érasme typographe: humanisme et imprimerie au début du XVIe siècle.* Genève: Droz, 2012.

Vessey, Mark. "Basel 1514: Erasmus' Critical Turn." In *Basel 1516: Erasmus' Edition of the New Testament*, ed. Kaspar von Greyerz, Silvana Seidel Menchi and Martin Wallraff, 3–26. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

Vessey, Mark. "Erasmus' Lucubrations and the Renaissance Life of Texts." 24th Erasmus Birthday Lecture, *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 24 (2004): 23–51.

Vessey, Mark. "Erasmus' *Lucubrationes*: Genesis of a Literary Œuvre." In *Author, Reader, Book: Medieval Authorship in Theory and Practice*, edited by Stephen Partridge and Erik Kwakkel, 231–262. Toronto: University of Toronto Press, 2012.

Voix sans vertu. Complément à l'histoire des théologies de la Parole

Philippe Büttgen

L'enquête sur la forme propre de la théologie de la parole divine chez Luther s'est arrêtée brusquement à la fin des années 1980, avec l'échec du très long débat sur la datation du « tournant réformateur »[1]. Ernst Bizer, qui avait relancé ce débat à la fin des années 50, l'avait fait au nom d'une *« Theologie des Wortes »* en laquelle il voyait la vraie « découverte » de Luther, le critère de ce qui, en Luther même, est et n'est pas « réformateur »[2]. L'inspiration barthienne chez Bizer ne faisait pas de doute et n'avait du reste aucune raison d'être dissimulée[3]. Du moins se confrontait-elle, à la manière délibérément « laborieuse » d'une « exégèse concrète »[4], à la lettre des écrits luthériens entre 1512 et 1521. Faute de poursuivre ce travail d'exégèse, nous oscillons aujourd'hui entre les anachronismes d'une théologie dialectique vaguement rafraîchie par la philosophie du langage et les clins d'œil d'une culture protestante toujours prompte à verser dans le *pathos* de la proclamation—*Verbum Dei manet in aeternum*—, alors que c'est ce *pathos* même qu'il faudrait expliquer : comment une théologie a-t-elle pu juger que sa tâche se résumait à parler d'une parole ?

Dans la continuité de travaux antérieurs[5], j'ouvre un nouveau dossier relatif à l'interprétation par Luther des versets d'Ésaïe 40 avant et après le tournant

1 Bilan dans *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen*, éd. Bernhard Lohse (Stuttgart: Steiner, 1988), suite du volume paru sous le même titre à Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968). Dans une perspective historiographique, voir Thomas Kaufmann, "Die Frage nach dem reformatorischen Durchbruch. Ernst Bizers Lutherbuch und seine Bedeutung," in *Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick—Bilanz—Ausblick*, éd. Rainer Vinke (Mainz : von Zabern, 2004), 71–97.

2 Ernst Bizer, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther* (1958), 3e éd. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1966), 13, 167.

3 Ibid., 23, 191.

4 Ibid., 7, 179.

5 Philippe Büttgen, "Que faire de la parole qui sauve ? Trois versions de la *fides ex auditu*," in *Bible, histoire et société. Mélanges offerts à Bernard Roussel*, éd. R. Gerard Hobbs et Annie Noblesse-Rocher (Turnhout: Brepols, 2013), 133–167 ; "Martin Luther et l'objet de la prédication," *Revue des sciences théologiques et philosophiques* 98, no 3 (2014): 563–580 ;

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_011

placé par Bizer entre la fin 1518 et le printemps 1519[6]. Je tiens cette datation pour convaincante et choisis donc un autre angle pour compléter l'approche des théologies réformatrices de la parole de Dieu. *Fides ex auditu* voit la première théologie de Luther se concentrer dans une sentence du commentaire de l'épître aux Romains (1515–1516) : « *Quid enim aliud docet tota scriptura quam humilitatem ?* »[7]. L'humilité du croyant, sa capacité à désigner en lui-même la racine de son péché, était alors pour Luther la « vertu fondamentale »[8] ; on parlera donc de *Demutstheologie*. Selon Bizer, le tournant de 1518–1519 a fait passer Luther de la conviction que « la foi justifie parce qu'elle mène à l'humilité » à l'idée que « la foi justifie parce qu'elle reconnaît la parole de Dieu », par elle-même porteuse de la justification[9]. L'avancée de la théologie (réformatrice) de la parole de Dieu chez Luther pouvait désormais se mesurer au reflux de la théologie (monastique) de l'humilité du pécheur croyant. Les deux mouvements réalisaient la métamorphose d'un *sola fide* pré-réformateur, en soi peu significatif, en un *solo verbo* dans lequel l'Évangile n'est ni la loi ni le récit du salut, mais le salut lui-même[10].

C'est ce *test de l'humilité* que permet d'affiner l'étude de l'exégèse luthérienne d'Es 40. Dans cette exégèse, la parole, *verbum* ou *Wort*, est déterminée comme voix, *Stimme* ou *vox*, à partir du verset célèbre d'Es 40, 3, *vox clamantis in deserto*, et de ses reprises évangéliques (Mt 3, 3 ; Mc 1, 3 ; Lc 3, 4 ; Jn 1, 23). Ce passage de la parole à la voix appelle des précisions dont Bizer n'avait fait que pressentir la nécessité à la fin de son livre[11]. Il ne s'agira pas de montrer à nouveau en quoi chez Luther la théologie de la parole se réalise dans une théologie de la prédication. À travers l'exégèse d'Es 40, l'objectif est plutôt d'approcher les transformations théoriques qui ont permis de construire, dans la culture confessionnelle luthérienne, une piété et une politique de la parole. Car on oublie souvent que c'est Es 40, 8 qui a fourni la maxime déjà citée, *Verbum Dei manet in aeternum*, *Gottes Wort bleibt ewig*, devenue mot d'ordre quand, à partir de 1526 à la Diète de Spire, les princes protestants la firent coudre sur les brassards de leurs hommes[12].

"*Holzwege*. Le serf arbitre de Luther à Schelling," in *La longue durée. Pour Jean-François Courtine*, éd. Philippe Büttgen et Jean-Baptiste Rauzy (Paris: Vrin, 2016), 149–170.

6 Bizer, *Fides ex auditu*, 131.

7 Ibid., 23 (= WA 56, 199, 30).

8 Ibid., 29–32.

9 Ibid., 122.

10 Ibid., 175.

11 Ibid., 177, 183–184 et le remords significatif 181.

12 Voir Ingetraut Ludolphy, "VDMIAE. Ein ‹ Reim › der Reformationszeit," *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* 33 (1982): 279–282.

1 1516

Les péricopes du troisième et du quatrième dimanche de l'Avent dans le calendrier liturgique augustin, Lc 3, 1–6 (vocation prophétique de Jean le Baptiste) et Jn 1, 19–28 (témoignage de Jean devant les Pharisiens), contiennent chacune, comme on sait, une reprise d'Es 40. Luther a prêché selon ce calendrier avant et après sa rupture avec Rome. On aurait tort de ne voir dans ce qui nous reste de ces prédications—notes de Luther ou, plus souvent, *reportationes* de Georg Rörer—qu'un simple complément à l'exégèse que Luther a pu directement donner des versets d'Ésaïe. Cette exégèse est en effet tardive et, à l'exception d'une argumentation dans le *De servo arbitrio* sur Es 40, 2 et 6–7 qui n'a pas à nous intéresser ici[13], se limite à la séquence des années 1527–1534, du début de l'enseignement de Luther sur Ésaïe à la publication de son commentaire par le même Rörer. La prédication de l'Avent a donc préparé et prolongé pendant presque trente ans, de 1516 à 1544 selon les indications de la *Weimariana*, l'interprétation luthérienne d'Es 40. Elle constitue une ressource inestimable pour saisir chez Luther la dynamique de décisions doctrinales désormais imperceptibles, sauf dans la durée.

Les notes de Luther pour sa prédication du troisième dimanche de l'Avent 1516 mettent assez tôt l'accent sur le caractère « bien sonore » de la *vox clamantis* de Jn 1, 23 = Es 40, 3, à la différence du « Verbe, qui est le Christ et qui est farouchement caché »[14]. Cette distinction dévoile des « mystères » accessibles au seul Évangile, compris comme « sens spirituel de la Loi ». La finalité de cette loi saisie en esprit est d'« humilier », en formant l'homme à la « connaissance la plus parfaite de son péché et de lui-même », de façon à le « préparer » à la grâce[15]. Il faut « clamer » la Loi pour réveiller ceux qui sommeillent dans son

13 *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 736, 34–745, 19, sur Es 40, 2 et 6–7 (rémission gratuite des péchés et misère de toute créature).

14 *Sermone aus den Jahren 1514–1517*, Dominica III. Adventus [De spirituali legis sensu], 14 déc. 1516 (dans la datation de Valentin Ernst Löscher, dont le recueil de 1720 est seul à conserver les textes cités dans cette section), WA 1, 108, 10–12 : « Sic et vocem sese dicit clamantis, i.e. valde sonantem, ad differentiam verbi quod est Christus et vehementer absconditi ».

15 Ibid., WA 1, 108, 13–18 : « Haec autem sunt mysteria, quia spiritualis intelligentia legis, quae est Euangelium, erudit homines ad perfectissimam cognitionem peccati et suis ipsius, ita ut monstret gratiam omnino necessariam, et qui hanc intelligentiam habuerit proximus est gratiae, Quia humilibus Deus dat suam gratiam. Lex autem literae sicut inflat et superbos facit, ita spiritualiter intellecta humiliat, ac sic ad gratiam praeparat et dirigit ad Christum ».

sens littéral. Le cri de la voix dans le désert est donc un rappel au sens spirituel de la Loi : « dégagez le chemin du Seigneur » (Es 40, 3) veut dire « rectifiez la Loi de Dieu par son sens spirituel »[16].

Le sens de cette rectification est clairement indiqué dans la prédication du dimanche suivant. Ésaïe et Luc annoncent que « les passages tortueux seront redressés » sur le chemin du Seigneur (*erunt prava in directa*, Lc 3, 5 = Es 40, 4) : ils le seront lorsque les orgueilleux auront découvert que leur volonté est torve comme la lettre de la Loi et que seul l'esprit de la Loi pourra la redresser. À ce moment, « *fit humilitas* », l'âme « soupire » et se dispose à « tout réduire au néant, pour que la grâce seule ait sa place »[17]. Luther s'arrête à Es 40, 4, les reliefs changés en plaines. L'allégorie est double, les reliefs sont la courbure de la lettre aplanie par la droiture de l'esprit, et la lettre renvoie aux hommes « courbés par leur volonté ». *Quae recte sequitur* : « tous les monts, c'est-à-dire l'orgueil, seront humiliés et toutes les vallées se rempliront, autrement dit l'humilité recevra la grâce »[18].

Une tendance de l'exégèse luthérienne se dessine ici : *l'Écriture est allégorie d'elle-même*. Elle désigne par elle-même la compréhension qu'on a d'elle et l'usage qu'on en fait, à travers d'abord la discussion des sens de la Loi. Dans une autre prédication datée de 1516, pour la fête de saint Thomas, l'Évangile annoncé au Ps 19 (« *Coeli enarrant gloriam Dei* ») est d'emblée prédication, une « prédication joyeuse et heureuse ». En prêchant la gloire de Dieu, il « révèle l'ignominie des hommes ». Si la *vox clamantis* d'Es 40 est à son tour Évangile,

16 Ibid., WA 1, 108, 35–39 : « Iam tunc sequitur, quomodo sit ‹ vox › et quidem ‹ clamantis › ? Clamantis autem hic, scilicet ‹ dirigite viam Domini ›, quasi diceret ‹ legem Dei, quae est via Dei, ut patet Ps. 118. [= 119, 1][,] vitiose dirigitis vos, qui curvatis et depravatis legem per literalem sensum, Rectificate eam per spiritualem intelligentiam, sic fiant prava directa et aspera in vias planas › ».

17 *Sermone aus den Jahren 1514–1517*, Dominica IV. Adventus (21 déc. 1516), WA 1, 110, 4–5, 19, 33–34, sur Lc 3, 5.

18 Ibid., WA 1, 110, 20–31 : « Igitur curvitas literae est directa in rectitudinem Spiritus, ambages in compendium et circumferentia in lineam et arcus in chordam, ac per hoc curva ipsa, i.e. homines voluntate curvi, in se rectificata directa sunt in ea quae sunt Dei. Eadem autem et aspera et plana, nisi quod etiam in directa via potest esse asperitas. Meo iudicio aspera sunt illa superbia, quae ex curvitate nascitur, quia litera servata inflat : qui enim sentit non teneri lege nec reum legis, non potest sese peccatorem confiteri. Ideo necessario nec erit humilis vilisque in oculis suis : sic curvum faciunt asperum, i.e. elatum, sicut aspera montium vocantur. Qui vero sentit se legi debitorem, utique gemit et vilescit ipse sibi. Quae recte sequitur : omnis mons, i.e. superbia, humiliabitur, et omnis vallis implebitur, i.e. humilitas gratiam accipiet ». Cette interprétation d'Es 40, 4 est encore reprise en 1519–1521 dans les *Operationes in Psalmos*, WA 5, 291, 12–19.

c'est de la même façon pour « venir et prêcher à tous le baptême de la pénitence »[19].

En commentant ces textes, Bizer a insisté sur cette définition de l'Évangile qui en fait « à la fois une loi (une nouvelle loi, « spirituelle ») *et* une bonne nouvelle »[20]. Il ne fait pas de doute que dans ces prédications d'intellectuel, déjà très denses[21], l'humilité, comme pénitence et préparation à la grâce, est un *telos*, le dernier mot d'une première théologie. Cette théologie, à travers Es 40, peut commencer à être une théologie de l'Évangile et de la prédication ; dans les hiérarchies qu'elle se donne, elle est cependant bien d'abord une théologie de l'humilité.

2 1521–1522

Les versets d'Es 40 sont peu sollicités pendant les années de la rupture avec Rome, entre 1517 et 1520. Lorsque Luther recommence à les prêcher, le tournant vers une théologie de la parole est déjà pris. La prédication de l'Avent 1521–1522 énonce avec une parfaite clarté le principe du *solum verbum* : ainsi à propos de Mt 11, 2–3 (témoignage de Jésus sur Jean Baptiste), « ce n'est que par la parole de Dieu que viennent la foi et la grâce »[22]. La formule, assurément, ne pouvait pas apparaître telle quelle dans les premières prédications.

19 *Sermone aus den Jahren 1514–1517*, Sermo in Die S. Thomae (21 déc. 1516 selon Löscher, plus sûrement 22 déc.), WA 1, 111, 31–112, 1 : « Ideo Euangelium, dum praedicat gloriam Dei, revelat ignominiam hominum, et dum manifestat opera Dei, ostendit ignaviam et peccatum hominum » ; 113, 33–36 : « Quod autem dicit [legis interpres, scilicet Evangelium] ‹ appropinquat regnum coelorum › [Mt 3, 2], h.e. bonum nuntium et iucunda ac laeta praedicatio, est officium proprium, scilicet Euangelii. Sic enim Iohannes vox clamantis, i.e. Euangelium, venit et omnibus praedicat baptismum poenitentiae ac per hoc omnes peccatum habere constanter asserit ».

20 Bizer, *Fides ex auditu*, 60 et son commentaire du recueil Löscher, 60–68.

21 Je rejoins l'éditeur Knaake, qui en 1883 refusait de voir dans ces textes de simples notes d'auditeur et parlait d'esquisses originales destinées à la publication (cf. WA 1, 19). Le travail sur la langue, à la différence des *reportationes* ultérieures, fournit un indice en ce sens.

22 *Enarrationes epistolarum et euangeliorum, quas postillas vocant* (1521), Evangelivm Dominicae III. Matt. XI. [2–10], WA 7, 511, 11–13 : « Nec enim nisi per verbum dei venit fides et gratia, ut Roma. x. [14/17] ‹ Quomodo credent quem non audierunt ? Ergo fides ex auditu ›… ». Ce recueil de prédications-modèles pour les pasteurs, commandé dès octobre 1519 par l'électeur de Saxe et paru en mars 1521, regroupe plusieurs propositions de péricopes pour l'Avent.

Pourtant, quelque chose attire l'attention dans ce texte. Le corollaire pratique immédiatement forgé par Luther, *solo verbo vivere*, est relié à une injonction déjà rencontrée en 1516 : l'esprit des hommes déteste « être réduit au néant et vivre de la seule parole de foi ». La parole de Dieu s'installe, mais toujours dans le néant de l'humiliation, et la voie de salut que les hommes refusent est expressément décrite comme voie de « l'humilité et [de] la négation de soi, qui est dans la foi »[23]. Dans l'intervalle, Luther a cité Es 40, 3 en faisant de la *vox clamantis in deserto* la « pure vérité dans l'Église »[24]. En première approche, on est donc tenté de penser que la nouvelle théologie du *solum verbum* s'établit, non pas en annulant celle de la *sola humilitas*, mais en s'y superposant. La question est de savoir comment cette superposition a pu s'opérer.

Il faut d'abord mentionner le changement de signification d'*Evangelium* depuis 1516. La prédication de 1521–1522 s'élance au moment où Luther est en possession de sa distinction entre Loi et Évangile, dont les commentateurs ont bien souligné le statut de « principe de la faculté de juger théologique » dans les doctrines de la première Réforme[25]. Au contact d'Es 40, cette distinction se relie à l'affirmation de plus en plus insistante du caractère *vocal* de l'Évangile, confié à une « voix vive et libre », à l'opposé de l'« écriture morte » de la Loi[26]. Luther, comme en 1516, voit là un « mystère », mais l'explore désormais très différemment. Le mystère est celui du double *officium* de Jean Baptiste. En dégageant le chemin du Seigneur (Es 40, 3), en prêchant la pénitence (Mt 3, 2), Jean « humili[e] » et « mortifi[e] », car toujours l'« humilité prépare à la grâce ». Pourtant, « il ne suffit pas d'humilier et de désigner le mal, mais

23 Ibid., WA 7, 511, 33–35 : « Adeo scilicet humanus sensus pertinaciter et semper alia via quaerit salutem quam per Christum, idest, humilitatem et abnegationem sui, quae est in fide. Abhorret enim nihilum redigi et solo verbo fidei vivere, putans se suis operibus etiam non nihil posse ».

24 Ibid., WA 7, 511, 23–26 : « Sed metuendum, ne hodie quoque Iohannes sit in vinculis aut potius decollatus, dum prae potentia tyrannorum in Ecclesia pura veritas in Ecclesia (idest, vox clamantis in deserto) non permittitur dici … ».

25 Je reprends la formule de Gerhard Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, 4e éd. (Tübingen: Mohr, 1991) [tr. fr. *Luther. Introduction à une réflexion théologique* (Genève: Labor & Fides, 1983), 124].

26 *Enarrationes epistolarum et euangeliorum…*, Evangelivm Dominicae IIII. Adventvs, Iohannis I. [19–28], WA 7, 526, 12–16, de nouveau à la suite d'une citation d'Es 40, 3 : « Nam longe alia debet esse praedicatio Euangelii quam legis. Lex in tabulis scribebatur et erat scriptura mortua, limitibus tabulae clausa, ideo parum efficax. At Euangelium vivae et liberrimae voci in auras effusae committitur, ideo plus energiae habet ad convertendum ». À la suite, Luther observe que le Christ n'a « rien écrit » et que les Apôtres ont « beaucoup parlé ».

aussi de désigner le bien qui libère le mal »[27]. La distinction des deux offices se déduit de celle de la Loi et de l'Évangile, mais aussi de la description de l'Évangile comme « voix dans un désert abandonné du soin des hommes, pour être séparée d'Égypte et de la foule humaine »[28].

Un processus de dissociation s'est produit ici, dans lequel l'humiliation est devenue l'opération propre de la Loi. L'Évangile, quant à lui, n'est plus une préparation à la grâce, et si Luther peut encore l'associer à l'interprétation spirituelle de la Loi[29], cette association ne recouvre plus toute sa nature. Dans l'*Adventspostille* allemande de 1522, à propos de la même péricope de Jn 1, la « préparation du chemin du Christ » et l'« office propre de Jean » consistent bien à « humilier le monde entier » et cette préparation est « spirituelle », mais un second office succède au premier pour consoler et indiquer la voie vers le Christ[30]. L'« interprétation spirituelle » de la péricope, le « mystère » dont parlait le latin, peut désormais se centrer sur la « prédication du Nouveau Testament », à côté de l'Évangile comme « voix vivante »[31]. Au passage, la tendance à faire de l'Écriture le motif de l'allégorèse s'accentue : l'ascèse physique de Jean Baptiste vient désormais signifier, plus encore que la vertu des pasteurs, l'Évangile même, simple voix sans atours[32].

---

27 Je résume ibid., WA 7, 531, 17–532, 24, avec la formule centrale de 532, 1–2 : « Non enim satis est humiliare et malum ostendere, nisi ostendatur et bonum, quo a malo liberemur ».

28 Ibid., WA 7, 530, 28–30, commentaire d'Es 40, 3 associé à la description de l'ascèse de Jean en Mt 3, 4 : « Bona sententia, sed melior ista, quod Euangelica vox sit in deserto, quod a cultu hominum destituitur, ut sit separata ab Aegypto et turba hominum. Non enim sapit Euangelium, quae mundi sunt : ideo comedit locustas et mel sylvestre nec in domibus regum versatur ».

29 Voir p. ex. ibid., WA 7, 531, 17.

30 *Adventspostille* (1522), Das Euangelion des vierden Sontags ym Advent, Johannis am erstenn, WA 10/I/2, 198, 19–20 (« alle wellt demutigen ») ; 199, 6–11 (« ein geystlich bereytten ») ; 204, 1–6 : « Das ist nu das ander ampt Johannes und eynß Euangelischen predigers, das er nicht alleyn aller wellt tzu sundern macht, wie droben gehoret ist, sondern auch widerumb trostet, und tzeyget, wie man der sunden soll loß werden ynn dem, das er denen tzeyget, der komen soll ; damit weysszet er uns tzu Christo, das derselbige uns soll von sunden erloßen, ßo wyr yhn auffnehmen durch eynen warhafftigen glawben ».

31 Ibid., WA 10/I/2, 204, 18–21 : « Das ist die summa davon : ynn dißem Euangelio wirtt außgemalet das predigeampt des newen testaments, wie sich das hallte, was es thu, und was yhm widderfahre. Aufs erst, ists eyne ruffende stym, nicht eyne schrifft : denn das gesetz und allte testament ist eyne todte schrifft ynn bucher verfasset ».

32 Ibid., WA 10/I/2, 205, 8–12 : « Johannes kleyd ist von kamelharen und hatt eynen leddern gurttel ; wiewol dasselb bedeutet eyn streng keusch leben der prediger, solls doch furnehmlich die artt der prediget odder des Euangelion bedeutten, dasselbe ist eine stymme, nicht mit weychen kleydern geschmuckt, es heuchelt noch schmeichelt nicht ».

L'autre transformation visible dans la prédication de 1521–1522 tient au très net mouvement de *cléricalisation* de l'exégèse observé dans cette période qui suit immédiatement l'excommunication de Luther. Que l'interprétation du texte biblique s'oriente vers les réalités de la vie d'Église est certes profondément traditionnel, mais il est frappant que Luther renoue avec cette tradition après l'avoir mise de côté dans les années de la rupture avec Rome. L'explicitation déjà relevée de la *vox clamantis* comme « pure vérité dans l'Église » se combine avec l'insistance sur le caractère vocal de la « *praedicatio Euangelica in Ecclesia* »[33]. Pour la première fois dans l'exégèse luthérienne d'Es 40, 3, l'humilité de Jean Baptiste est soulignée, mais c'est immédiatement pour servir de modèle à « ceux qui lui succèdent dans sa charge », et qui doivent mériter de ne porter « d'autre nom que celui de ‹ voix › », comme Jean[34]. L'idée d'un *clergé de la parole* se dessine ici, et pour la préciser Es 40 s'ajoute à d'autres versets particulièrement sollicités dans les années 1520, comme ceux de Rm 10, 14–17 (vocation des prédicateurs). Comme souvent chez Luther, la décision théologique est cristallisée dans ses choix de traduction. De même que le *Septembertestament* de 1522 avait spectaculairement rendu le *fides ex auditu* de Rm 10, 17 par « la foi vient de la prédication », la traduction d'Ésaïe remplacera le cri de la *vox clamantis* par le prêche du pasteur : « C'est la voix d'un prédicateur dans le désert, préparez le chemin pour le Seigneur… »[35]. Nous sommes alors en 1528, Luther enseigne depuis un an sur le livre d'Ésaïe. Les prédicateurs, et pas seulement la prédication, ont trouvé leur place comme théologoumène luthérien à part entière. La distinction entre Loi et Évangile, mise au service d'une nouvelle exégèse d'Église, peut de nouveau accentuer, mais aussi transformer, l'exigence de la théologie de la parole.

33 Voir supra, n. 24 et *Enarrationes epistolarum et euangeliorum…*, WA 7, 530, 23–24.

34 Ibid., WA 7, 525, 17 (« O humilitas inaestimabilis ! ») et 25–27 : « O utinam ii, qui Iohannis officio succedunt, et ipsi tam assidui essent in tractando verbo, ut mererentur non aliud nomen nisi vocis, sicut hi Iohannes ».

35 *Das Newe Testament Deutzsch* (1522), Rm 10, 17, WA DB 7, 62 : « So kompt der glawbe, aus der prediget, das predigen aber durch das wortt gottis » ; *Der Prophet Jesaja* (1528), Es 40, 3, WA DB 11/I, 120 : « Es ist eine stymme eines predigers ynn der wuesten, bereytet dem HERRN den weg, machet auff dem gefilde ein ebene ban vnserm Gotte ». De même Es 40, 6 : « Es spricht eine stymme, Predige. Vnd er sprach, Was sol ich predigen ? ». Une prédication de la *Hauspostille* assemblée par Veit Dietrich en 1544 paraphrase Es 40, 3 à partir de cette traduction, WA 52, 31, 28–29 : « Denn ich byn die rueffende stymm und der Prediger, darauff yr solt hoeren ».

3 1527–1534

Les histoires de la Réforme ne manquent jamais de mentionner la crise que provoqua à Wittenberg, à partir de 1522 et plus encore au milieu de la décennie, le succès de cette nouvelle théologie qu'on a toujours autant de difficulté à nommer—« Réforme radicale » ?—, sans doute parce qu'on la connaît mal *comme théologie*[36]. Si l'attitude de Luther envers elle est restée essentiellement défensive, la théologie des *Schwärmer* ou *Rottengeister* a provoqué aussi sur sa doctrine des transformations dont il faudrait au moins commencer à prendre la mesure.

Luther a lu Ésaïe devant ses étudiants entre juillet 1527 et février 1530, en lien comme on l'a vu avec la publication de sa traduction du prophète en 1528. Le cours lui-même fut édité en 1532, puis de nouveau en version augmentée en 1534, peut-être avec l'aide de Veit Dietrich, à partir de notes de Georg Rörer et d'éléments plus disparates. En 1914 furent publiées les notes prises par un autre étudiant de Wittenberg, Anton Lauterbach, dans une tachygraphie germano-latine caractéristique de son temps. La situation éditoriale rend nécessaire un regard sur les deux versions du cours, même si celle de Lauterbach apparaît à beaucoup d'égards plus fiable et plus complète.

À la fin de la décennie 1520, la distinction de la Loi et de l'Évangile s'énonce en des termes encore durcis. L'abrogation de la Loi en Christ est devenue le « lieu principal de la philosophie chrétienne » et Es 40 fournit une « doctrine nouvelle, séparée de toute loi »[37]. Le *scopus* du texte est plus que jamais la « prédication de l'Évangile », mais une formulation des notes de Lauterbach doit attirer l'attention : la *vox clamantis* est devenue le « principe de toute science spirituelle »[38]. La mention du « spirituel » signale une incursion sur le terrain des *Schwarmgeister*, celui d'un spiritualisme que Luther entend associer à la prédication, contre toute inspiration directe :

36 De ce point de vue, beaucoup est à attendre de l'édition des œuvres et lettres de Karlstadt dirigée par Thomas Kaufmann à Wolfenbüttel depuis 2010. Une bonne approche est donnée par Martin Keßler, *Das Karlstadt-Bild in der Forschung*, Beiträge zur Historischen Theologie 174 (Tübingen: Mohr, 2014).

37 *Vorlesung über Jesaias 1527–1530* [abr. *VJ*], WA 31/II, 264, 25 et *In Esaiam Scholia ex D. Martini Lutheri praelectionibus collecta* (1532/1534) [abr. *ES*], WA 25, 251, 18, voir aussi *VJ*, WA 31/II, 265, 14 (« novum genus docendi ») et 33 : « ‹ Vox clamantis › i.e. Novum doctrinae genus, quod ubique pradicari debet ».

38 *ES*, WA 25, 248, 35–259, 1 et *VJ*, WA 31/II, 265, 30–32.

> « La voix de celui qui crie » [Es 40, 3] : autrement dit, la prédication de la Loi fut un murmure, elle fut imparfaite et déplaisante à toutes les oreilles, ne fabriquant que des hypocrites. C'est ici que vient la « voix de celui qui crie », c'est-à-dire une prédication claire, parfaite, universelle, qui [annonce] en beau style, joyeusement et par la plus grande des clameurs que le combat est fini et que les péchés sont remis [= Es 40, 2]. Tout cela est obtenu d'une voix, c'est-à-dire de la prédication perceptible d'une parole. Il faut que cela soit entendu et obtenu d'une parole vocale. Adieu nos rebelles, qui méprisent la parole, assis dans leur coin, attendant la révélation de l'Esprit, bannissant la voix de la parole. Il faudrait rester silencieusement assis dans un coin et se vider de ses spéculations, et c'est alors que l'Esprit saint remplirait l'âme. C'est ce qu'ont enseigné aussi les Sophistes. Mais cela est vain, et nous nous appuyons ici sur deux raisons. La première : nous ne sommes pas en mesure de vider notre âme de ses spéculations. Le diable t'apportera toujours quantité de pensées. Deuxième raison : la chair n'est pas encore mortifiée en toi. Mais toi, en entendant la parole, te voilà vite mortifié, tu vides ton âme, et sans elle ça n'arrivera jamais. Personne ne deviendra spirituel sans cette voix. C'est là la puissance de cette voix. Adieu, tous les enthousiastes. Toi, note : le commencement de toute science spirituelle est cette « voix de celui qui crie », de même chez Paul, Rm 10 [14] : « Comment croiront-ils sans prédicateur ? »[39]

Tout étonne dans ce texte, jusqu'à la reprise de la vieille mystique allemande de la « spéculation »[40]. Le sens est cependant très clair : il n'y a qu'une ascèse,

---

39 *VJ*, WA 31/II, 265, 15–32 : «‹ Vox clamantis › i.e. clara et perfecta et universalis praedicacio, quae integre et gaudenter et summo clamore finitam miliciam et condonacionem peccatorum. Haec recipiuntur a Voce i.e. manifesta verbi pradicacione. Oportet haec audiri et recipi a voce vocali. Valeant nostri Rottenses, qui verbum spernunt sedentes in angulis, expectantes spiritus revelacionem seclusa voce verbi. Man solde stylle siczen uff einem wynckel et ita speculationibus evacuare, tunc replebit animam spiritus sanctus. Hoc tradiderunt eciam Zophistae [*sc.* les théologiens universitaires, dénomination habituelle chez Luther]. Incassum autem hoc nitimur duabus racionibus. Prima : quia non sumus potentes evacuare animam a speculacionibus. Der tewfel wyrdt dyr vill gedancken brengen. Secunda : quia caro nondum est mortificata in te. Tu vero audito strenue mortificaris et evacuas animam tuam, sunst geschichts nymer. Nemo efficetur spiritualis sine hac voce. Haec est huius vocis efficacia. Valeant omnes Schwermerii. Tu nota : Principium omnis spiritualis scienciae est illa ‹ Vox clamantis ›, sicut et Paulus Ro. 10. ‹ Quomodo credent absque praedicante ? ».

40 Voir Jeffrey F. Hamburger, "Speculations on Speculation. Vision and Perception in the Theory and Practice of Mystical Devotion," in *Deutsche Mystik im abendländischen*

et elle n'est pas silencieuse, c'est l'écoute de la parole de Dieu transmise par ses prédicateurs. L'édition imprimée fera de cela une reformulation du principe *solum verbum*[41], très consciemment rattaché au slogan théologico-politique *Verbum Dei manet in aeternum*[42]. La parole seule est une voix nue, mais aussi libre, qui retentit dans l'ouvert désertique[43].

On comprend aussi que ce qui est en cause, c'est une théologie de l'humilité contre une autre théologie de l'humilité. L'adversaire spiritualiste, que Luther rapproche régulièrement de la position romaine[44], revient aux œuvres faute de se fier au Verbe. La vraie préparation à la grâce, celle qu'indique la clameur au désert, « *Parate viam Domini* » (Es 40, 3), réside dans le prêche de la Loi et elle est expressément humiliation[45]. On a vu les notes de Lauterbach évoquer une « mortification » rapide par l'écoute du prêche, qui seule peut vider l'âme de ses pensées. C'est dire que *la prédication, pour Luther, prend en charge toutes les fonctions de l'ascèse*. Les « saints » ironiquement vénérés du spiritualisme radical ne sont pas mortifiés, car « ils n'ont pas la parole » : leur problème n'est pas tant d'évacuer leurs spéculations que de parvenir un jour à penser quelque chose[46]. Entre humilité et parole, la superposition aperçue en 1521–1522 atteint une nouvelle étape : promue « science spirituelle », *la théologie de la*

Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, éd. Walter Haug et Wolfram Schneider-Lastin (Tübingen: Niemeyer, 2000), 353–408. Pour une autre occurrence, allemande, dans les prédications de l'Avent, voir *Predigten des Jahres 1526*, n° 73, Dominica 4. Adventus Ioh. 1 [19 *sqq.*] (*reportatio* Rörer), WA 20, 17–18 : « Scriptura potest pati, das du speculirst mit deinen gedancken et manebit immaculata, sed vide, ubi manebimus in fide ».

41 *ES*, WA 25, 251, 2–4 : « Cum attentis sensibus audimus verbum Dei, tum cessant sensus et cogitationes vanae et dominatur in cordibus solum verbum, quod auditur ».

42 *ES*, WA 25, 254, 30–32, sur Es 40, 8 : «‹ Verbum autem Die nostri manet in aeternum›. Insigna sententia, quam omnibus parietibus inscribi oportuit. Solum verbum Domini manebit, quicquid praeter et extra verbum Dei est, sicut flos agri peribit ».

43 Sur l'allégorèse du désert d'Es 40, 3, cf. *VJ*, WA 31/II, 266, 1–9. Le désert en arrive à signifier la liberté évangélique ; en 1519–1521, les *Operationes in Psalmos* y voyaient encore le « désert de l'impiété » (WA 5, 151, 16–19). Voir aussi *Enarrationes epistolarum et epistolarum…*, WA 7, 530, 31–35 ; *Adventspostille*, WA 10/1/2, 204, 24–27. Le plus touchant se trouve dans une prédication du quatrième Avent de 1523, qui s'imagine le désert comme « une lande » saxonne, « ein heid » (20 déc. 1523, WA 11, 216, 10–12).

44 Dans la prédication sur Jn 1, 19 *sqq.*, voir *Predigten des Jahres 1528*, n° 85, Dominica .4. adventus Ioh. 1. (20 déc. 1528, *reportatio* Rörer), WA 27, 470, 1–471, 1 ; 472, 5 et 15–16.

45 *VJ*, WA 31/II, 266, 18–19 : « Parare : das man aus dem wege thut, was do hyndert. Illa praeparacio nihil aliud est quam humiliare nos a praesumpcione et gloria nostra ».

46 *ES*, WA 25, 251, 8–9 : « Deinde quomodo potest fieri, ut sancti aliquid cogitent, qui et verbum non habent et nondum sunt mortificati ? »

parole annexe la théologie de l'humilité, en faisant de l'humiliation une dérivée de la prédication.

Une dernière vérification est possible. En 1516, les courbures et torsions d'Es 40, 4 (« *erunt prava in directa* ») renvoyaient à l'interprétation littérale de la Loi[47]. Autour de 1530, la lettre et l'esprit ont cédé la place et c'est la Loi elle-même, comme dimension de l'Écriture, qui est « courbe et encombrée ». Après elle, l'Évangile « montre la voie plane », qui est de « croire en Christ sans la Loi puis de servir le prochain ». L'humilité n'a plus à valider l'échec de toute tentative pour « accéder à la justice par la Loi ». La « nouvelle prédication » de l'Évangile « rend la conscience tranquille » et « la courbure disparaît elle aussi devant la rectitude de la doctrine »[48].

On mesure ici la radicalisation de la théologie luthérienne de la parole : les caractères, affects et états du pécheur comme du croyant justifié migrent vers la parole de Dieu, pour décrire l'action propre de cette parole. Cette migration est nécessaire pour que la prédication puisse, comme telle, humilier. Mais on mesure aussi la transformation opérée : l'humilité est déplacée vers la parole, reportée sur ses propriétés. La théologie de la parole déplace la psychologie du faux et du vrai chrétien à l'extérieur de sa *psychè*. À travers l'opposition de la Loi et de l'Évangile, la conscience voit le drame de son péché et de sa libération se transposer dans l'Écriture même.

La théologie luthérienne de la parole a pris ainsi sa forme définitive en intégrant, plus qu'en refoulant, la théologie de l'humilité. Si le *pathos* de la proclamation a pu remplacer dans le premier protestantisme le scrupule d'humilité, c'est au terme d'un travail théorique de quinze ans qui a vu Luther rapatrier l'anthropologie dans une exégèse devenue souveraine au-delà de toute limite jusqu'alors concevable. Du point de vue d'une histoire des affects théologiques, c'était sans doute la solution à ce qu'on peut considérer comme une *crise de l'humilité* qui a perduré dans la décennie 1520. En 1526, Jean Baptiste, dont Luther louait peu

47 Voir supra, n. 18.

48 *ES*, WA 25, 252, 19–31 : «‹ Et erunt curva in directa› etc. Quod supra dixit finiri militiam, hoc nunc aliis verbis et figuris dicit. Qui enim lege ad iusticiam volunt accedere, insistunt impeditam et asperam viam, qua nunquam ad iusticiam perveniunt. […] Sic non solum curva et impedita legis via est, quae per longas ambages longius a Christo abducit, sed etiam est aspera et calculosa, ut nunquam quietum cor aut corpus esse possit. Sic omnis via extra graciam est. Euangelion autem e[s]t nova praedicatio, quae finitam militiam sequetur, imo quae finiet militiam, planam ostendit viam, nempe credere in Christum absque lege, deinde servire proximo. Haec via non habet asperitatem, propterea quod tranquillam facit conscientiam, et abest quoque curvitas propter rectitudinem doctrinae ».

auparavant l'« inestimable humilité », est devenu « fier », et son orgueil est d'être une « voix » qui « ne sait rien d'autre que ce qu'[elle] prêche »[49].

Bizer ne pouvait pressentir une telle métamorphose, faute d'avoir prolongé son enquête au-delà de 1521. *Fides ex auditu* prévoyait la coexistence des deux théologies[50], mais Luther a fait bien plus que du neuf avec du vieux. L'interprétation d'Es 40 révèle une faculté d'invention théologique constamment renouvelée au fil des années, peut-être jusqu'à la fin. La théologie de la parole de Dieu était en 1518–1519 la somptueuse innovation d'un théologien universitaire réfléchissant sur les voies du salut. Pour durer, mais surtout pour se diffuser, elle devait prendre en charge les fonctions et les affects de l'humilité chrétienne. D'une telle relève, celle-ci ne devait plus se relever.

Bibliographie

Sources imprimées

[WA =] *Dr. Martin Luthers Werke.* Kritische Gesamtausgabe, 73 vols. Weimar : Hermann Böhlaus Nachfolger, 1883–2009.

[WA DB=] *Dr. Martin Luthers Werke.* Die Deutsche Bibel, 12 vols. Weimar : Hermann Böhlaus Nachfolger, 1906–1961.

• • •

49 Voir supra, n. 34 ; *Predigten des Jahres 1526*, n° 73 (voir supra, n. 40), WA 20, 590, 12–19 : «‹ Quid dicis te ipse› &c. [Jn 1, 22][,] non nominant eos, qui miserint eos, q.d. tu senties &c., sed Iohannes ist zu stoltz, non curat eos a maximis missos, sed novit se habere dominum et dicit 'Sum vox clamantis in deserto' [Jn 1, 23] &c. q.d. Ergo simplex creatura, sed testimonium et vox trifft etwas gros, et mirum est, quod dicitur vox vel clamator, et talis, qui clamat i.e. praedicat non in civitate, sed in deserto, et nihil aliud scio, quam quod praedico, et talem vocem fur ich, quae sonat ‹ Parate ›, sicut Isaias, haec vox sum ». Pour l'Avent 1529, à propos de la même scène, la fierté est étendue à tous les « Évangélistes » et l'humilité devient suspecte : « Sed Euangelici sind so stoltz, das niemand kan mit yhn auskomen, ut illi stellen sich als demutige leut und Johannes stelt sich unfreundlich und non hoher ehrt quam gibt yhn eitel stumpff spitzige wort … » (*Predigten des Jahres 1529*, n° 76, Quarta Dominica Ioh. 1 [*reportatio* Rörer], WA 29, 636, 10–13). La *reportatio* de Poach (WA 29, 636, 27–29) a le même passage dans un latin caractéristique, avec une allusion à ce qui semblait passer dès cette époque pour l'arrogance des protestants : « Das unser hoheprister so hoch und seyn [sic], interrogantes Ioannem et ut vidant Ioannem esse superbum et austerum hominem. Alßo kan sich der Tewffel schicken, sicut hodie nostri adversarii gloriantur modestiam, nos arrogantes et superbos calumniantur ».

50 On pourra voir Bizer, *Fides ex auditu*, 192.

Luther, Martin. *Sermone aus den Jahren 1514–1517*. WA 1, 18–141.
Luther, Martin. *Operationes in Psalmos* (1519–1521). WA 5.
Luther, Martin. *Enarrationes epistolarum et euangeliorum, quas postillas vocant* (1521). WA 7, 458–537.
Luther, Martin. *Adventspostille* (1522). WA 10/I/2, 1–208.
Luther, Martin. *Predigten und Schriften 1523*. WA 11.
Luther, Martin. *De servo arbitrio* (1525). WA 18, 551–787.
Luther, Martin. *Predigten des Jahres 1526*. WA 20, 204–591.
Luther, Martin. *In Esaiam Scholia ex D. Martini Lutheri praelectionibus collecta* (1532–1534). WA 25, 79–401.
Luther, Martin. *Predigten des Jahres 1528*. WA 27.
Luther, Martin. *Predigten des Jahres 1529*. WA 29, 665–758.
Luther, Martin. *Vorlesung über Jesaias* (1527–1530). WA 31/II, 1–585.
Luther, Martin. *Hauspostille* (1544). WA 52, 1–733.
Luther, Martin. *Divi Pauli ad Romanos epistola* (1515–1516). WA 56.
Luther, Martin. *Das Newe Testament Deutzsch*, traduction de Martin Luther (1522). WA DB 7.
Luther, Martin. *Der Prophet Jesaja*, traduction de Martin Luther (1528). WA DB 11/I, 1–189

Littérature secondaire

Bizer, Ernst. *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther* (1958), 3e éd. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1966.
Büttgen, Philippe. "*Holzwege*. Le serf arbitre de Luther à Schelling." In *La longue durée. Pour Jean-François Courtine*, édité par Philippe Büttgen et Jean-Baptiste Rauzy, 149–170. Paris: Vrin, 2016.
Büttgen, Philippe. "Martin Luther et l'objet de la prédication." *Revue des sciences théologiques et philosophiques* 98/3 (2014): 563–580.
Büttgen, Philippe. "Que faire de la parole qui sauve ? Trois versions de la *fides ex auditu*." In *Bible, histoire et société. Mélanges offerts à Bernard Roussel*, édité par R. Gerard Hobbs et Annie Noblesse-Rocher, 133–167. Turnhout: Brepols, 2013.
Ebeling, Gerhard. *Luther. Einführung in sein Denken*, 4e éd. Tübingen: Mohr, 1991.
Ebeling, Gerhard. *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, traduit par Annelise Rigo et Pierre Bühler. Genève: Labor & Fides, 1983.
Hamburger, Jeffrey F. "Speculations on Speculation. Vision and Perception in the Theory and Practice of Mystical Devotion." In *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, édité par Walter Haug et Wolfram Schneider-Lastin, 353–408. Tübingen: Niemeyer, 2000.

Kaufmann, Thomas. “Die Frage nach dem reformatorischen Durchbruch. Ernst Bizers Lutherbuch und seine Bedeutung.” In *Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick—Bilanz—Ausblick*, édité par Rainer Vinke, 71–97. Mainz: von Zabern, 2004.

Keßler, Martin. *Das Karlstadt-Bild in der Forschung*. Tübingen: Mohr (Beiträge zur Historischen Theologie, 174), 2014.

Lohse, Bernhard. *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen*. Stuttgart: Steiner, 1988.

Ludolphy, Ingetraut. “VDMIAE. Ein ‹ Reim › der Reformationszeit.” *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* 33 (1982): 279–282.

Calvin's Commentary on Psalm 1 and Providential Faith: Reformed Influences on the Psalms in English

Barbara Pitkin

This investigation tells the story of a particular interpretive theme introduced into the Christian exegetical tradition on the psalms by John Calvin and the initial chapter of its reception in the English-speaking world. A case study of Calvin's commentary on Psalm 1 and its afterlives in select English versions of the psalms between 1556 and 1560 heightens the impact of the distinctive theological emphases that I and other scholars have identified and explored in Calvin's reading of the psalter as a whole.[1] In addition, the investigation builds on and furthers the scholarly approaches and trends decisively shaped by the work of Irena Backus. Relevant for this study are her pioneering scholarship on sixteenth-century biblical exegesis and reception of the Fathers, historical consciousness and the formation of confessional identities, and Reformed influences on English translations of the Bible.[2]

To appreciate the distinctiveness of Calvin's perspective on Psalm 1, this investigation first situates his interpretation in the context of previous exegetical traditions. The purpose is not to establish direct influence but rather to

1 On the centrality of the theme of providence in Calvin's exegesis of the psalms, see Barbara Pitkin, *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in its Exegetical Context* (New York: Oxford University Press, 1999), 98–130. Discussions of distinctive features in Calvin's interpretation of the psalms can be found in Barbara Pitkin, "Imitation of David: David as a Paradigm for Faith in Calvin's Exegesis of the Psalms," *Sixteenth Century Journal* 24/4 (1993): 843–863; G. Sujin Pak, *The Judaizing Calvin: Sixteenth-Century Debates over the Messianic Psalms* (New York: Oxford University Press, 2010), 77–102; Herman J. Selderhuis, *Calvin's Theology of the Psalms* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); Bernard Roussel, "John Calvin's Interpretation of Psalm 22," in *Adaptations of Calvinism in Early Modern Europe: Essays in Honour of Brian G. Armstrong*, ed. Mack P. Holt (Aldershot: Ashgate, 2007), 9–20.

2 Irena Backus, *The Reformed Roots of the English New Testament: The Influence of Theodore Beza on the English New Testament* (Pittsburgh: Pickwick Press, 1980); *Historical Method and Confessional Identity in the Era of Reformation (1378–1615)* (Leiden: Brill, 2003); "Calvin and the Greek Fathers," in *Continuity and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation History: Essays presented to Heiko A. Oberman on his 70th Birthday*, ed. Robert J. Bast and Andrew C. Gow (Leiden: Brill, 2000), 253–276; "Calvin's Judgement of Eusebius of Caesarea," *Sixteenth Century Journal* 22/3 (1991): 419–437.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_012

identify issues interpreters repeatedly confront beyond what is supplied by the base text itself. The late Duke historian David Steinmetz designated this kind of information "exegetical lore."[3] This summary draws selectively on interpreters representing a range of patristic and medieval views. The discussion will then outline the important shifts in Calvin's exegesis of Psalm 1 and explore the transmission of Calvin's words onto the pages of English editions of the psalms.

1 Christian Interpretations of Psalm 1 prior to Calvin

Psalm 1 consists of six verses contrasting the righteous and the wicked. In the first three verses, the psalmist praises the individual who avoids the ways of the ungodly and delights in divine law, comparing him to a well-watered and fruitful tree. In contrast, the ungodly (referred to in the plural) are compared to chaff driven by the wind. The psalmist heightens their ephemeral nature by treating them in fewer verses and declaring they will not stand at judgment or among the righteous. A concluding verse underscores the stability and steadfastness of the godly and their separation from the transient wicked: God watches over the righteous, but the wicked will perish. The themes of true happiness or blessedness, a contrast between the godly and the ungodly, and future judgment, as well as the metaphors of the tree and chaff, are all obvious grist for the interpreter's mill supplied by the passage itself.

Patristic, medieval, and early modern Christian interpreters frequently address a number of additional topics beyond those explicit in the text: the question of authorship, why this psalm has no title, how it fits into the whole book, and its proper subject matter. Sometimes specific words trigger these comments, but often they result from traditions of Bible reading and usage that shape the interpretive process in a less obvious fashion.

Premodern Christian interpreters are divided over whether the psalms have many authors or just one (i.e., David). Jerome reports both of these views and sides with multiple authorship; Peter Lombard represents the tradition arguing for Davidic authorship held by Ambrose, Augustine, and Cassiodorus. Nicolas of Lyra also summarizes this debate, agreeing with Jerome and against Augustine that the author of Psalm 1 is someone other than David. In a preface, he mentions the tradition that Ezra collected the psalms into one volume

3 David C. Steinmetz, *Calvin in Context*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2010), 73.

and gave the book its name, and he later leans toward the view that Ezra is in fact the author of Psalm 1.[4]

The fact that Psalm 1 has no title and its location as the first in the collection prompts interpreters to speculate about its uniqueness. Hilary is not alone in his view that this constitutes a "magnificent and noble introduction" to the psalms.[5] In the prologue to his commentary, Peter Lombard expresses another common opinion that the "whole of theology is summed up in this book."[6] He contends that Psalm 1 has no title either because it is the head of the book and treats of Christ "who is the beginning of all things" or because "it contains in itself the sum of the subject-matter of the whole book" (namely, Christ).[7]

With this Peter touches on a perennial debate about the subject matter of the psalms. For him the *materia* is the whole Christ, head and body, betrothed and spouse—in other words, the psalms can be read both christologically and ecclesiologically.[8] Understanding the psalms—not just the so-called messianic psalms but the entire book—as pertaining to Christ and his kingdom had a long history, and both Augustine and Luther (in his first Psalm lectures) begin their comments on Psalm 1 by stating that the "blessed man" is none other than Christ.[9] Augustine is more consistent in carrying out this reading, identifying Christ as the tree in verse 3 and interpreting the running streams of waters in colorful ways. Luther, in contrast, first discusses verse 3 as exhortation to mediate on God's law at all times and only then refers the last part of the verse to Christ's everlasting word (the Leaf that will not fall) and sacraments (all that he does that will prosper).[10]

In contrast to this line of interpretation, Hilary explicitly rejects a christological reference for Psalm 1, arguing that the "beatus vir" is the man striving to conform himself to Christ's perfect humanity through zealous pursuit of equity and perfect fulfillment of righteousness.[11] Nicolas of Lyra likewise sees this psalm not

4 Comments of Jerome, Peter Lombard, and Nicolas of Lyra appear or are summarized in Alastair J. Minnis and A. Brian Scott, *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100–c. 1375: The Commentary-Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 105; 109–110; 110 n137; 271; 274.

5 Hilary of Poitiers, *Commentaires sur les psaumes,* vol. 1, *Psaumes 1–14*, intro. and trans. Patrick Descourtieux (Paris: Éditions du Cerf, 2008), 176.

6 Minnis and Scott, *Medieval Literary Theory,* 107.

7 Ibid., 111.

8 Ibid., 110.

9 Augustine of Hippo, *Enarrationes in psalmos 1–L,* vol. 38 of *Corpus Christianorum: Series latina* (Turnhout: Brepols, 1956), 2; Martin Luther, *First Lectures on the Psalms 1: Psalms 1–75,* vol. 10 of *Luther's Works: American Edition* (St. Louis: Concordia, 1974), 11.

10 Luther, *First Lectures on the Psalms*, 22–23.

11 Hilary, *Commentaires sur les psaumes*, 176.

as referring to Christ but rather as an encouragement to the study of scripture.[12] But even a non-christological reading can invite discussion of rebirth in Christ and the final judgment. When discussing the tree in verse 3, Hilary identifies Christ as the tree of Life in Eden, and the passage here is a metaphorical prophecy of the happy man's planting in Christ and final resurrection; the leaves signify the words of God that provide hope in this future reality.[13]

A further point is the irresistible attraction of the three phrases in the latter part of verse 1 and especially the three verbs: walked, stood, sat. Interpreters who pursue a christological reading see these phrases not as poetic repetition but as inviting distinct points about the ungodly or their behavior. Augustine draws a contrast between the blessed man, Christ, who did not go away from God, and the man of earth, Adam, who followed the wicked counsel of his wife deceived by the serpent. For Augustine, Christ did not stand in the way of sinners since he was not entangled in worldly enticements and did not sit in the seat of pestilence because he did not will an earthly kingdom. Adam, in contrast, "went away when he drew back from God; he stood when he took pleasure in sin; he 'sat' when, confirmed in his pride, he could not go back."[14] Jerome sees in these three words a reference to Adam's threefold sin; Peter Lombard echoes this in saying that the three words signify three ways Adam sinned: "in thought, in will and deed, and in the teaching of the word or habit."[15] Luther understands these three words as three different stages of sinning. Hilary sees distinct points made by each of the phrases, and understands them to mean that one is happy who believes that one God is the creator, avoids sin by pursuing goodness, and prefers private life to public, secular position. However, he understands these three steps as part of a five-step path to happiness, needing to be supplemented by setting one's will on God's law and meditating on it day and night.[16]

Recent work by Susan Gillingham on the reception history of Psalm 1 in Jewish and Christian traditions offers a rich portrait of the variety of engagements with this psalm inherited by Calvin.[17] She finds that the earliest Christian

12 Minnis and Scott, *Medieval Literary Theory,* 276.

13 Hilary, *Commentaires sur les psaumes*, 190–197.

14 Augustine, *Enarrationes in psalmos,* 1.

15 Minnis and Scott, *Medieval Literary Theory*, 111.

16 Hillary, *Commentaires sur les psaumes*, 178.

17 Susan Gillingham, "An Introduction to Reception History with Particular Reference to Psalm 1," *Revue des sciences religieuses* 85/4 (2011): 571–599; *A Journey of Two Psalms: The Reception of Psalms 1 and 2 in Jewish and Christian Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

interpreters focus on the hidden, usually christological, implications of the psalm, while medieval exegetes tend more toward tropological readings; in addition, she argues, there is an evolution from relatively little interest in Jewish interpretations, to "greater engagement" by interpreters like Nicolas of Lyra, to harsher criticism, even anti-Semitic readings in Luther and Erasmus.[18] Calvin marks a turning point in his greater appreciation of the Jewish origins of the psalms; moreover, she contends, Calvin reads the psalms not in light of recent doctrinal debates but offers instead a pastoral and parochial application for his Genevan congregation.[19] While she correctly identifies the innovative turn in Calvin's reading of this psalm—namely, that the chief antithesis is between the godly and the ungodly—I think she mistakes Calvin's target audience and underestimates the doctrinal implications of his innovative reading. It is undoubtedly true that his interpretation of the psalms grew and flourished in his pastoral context, but in publishing his commentary in Latin first, Calvin was addressing a much broader public than the Reformed community on Lac Léman. As we will see, it was for all the godly at home and abroad that Calvin drew and others perceived a lesson as much doctrinal as pastoral from Psalm 1.

2 Calvin's Commentary on Psalm 1

Calvin's commentary on the psalms was published in Latin in July 1557, with a French translation appearing in early 1558 and a second French edition in 1561.[20] This work represented the culmination of engagement with this biblical book over the course of his career. Upon returning to Geneva in 1541, Calvin oversaw the creation of the first Genevan service book (*La forme des prieres et chantz ecclesiastiques* [1542]), which included metrical settings of the psalms,

18 Gillingham, *A Journey of Two Psalms*, 128–129.

19 Gillingham, "An Introduction to Reception History," 594–595; *A Journey of Two Psalms*, 123.

20 John Calvin, *In librum psalmorum commentarius* [1557], vols. 31–32 of *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, and Eduardus Reuss (Brunswick: C. A. Schwetschke and Son, 1887); hereafter abbreviated CO and cited by volume and column number. Translations, occasionally modified, are taken from John Calvin, *Commentary on the Psalms*, 5 vols., in *Calvin's Commentaries* (1844–1856); reprinted Grand Rapids: Baker Books, 1989; hereafter abbreviated CTS and cited by volume of the 1989 edition and page number of the Psalms commentary. Calvin's likely sources are discussed in Wulfert de Greef, "Calvin as a Commentator on the Psalms," trans. R. A. Blacketer, in *Calvin and the Bible*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 85–106.

the Canticle of Simeon, the Apostles' Creed, and the Ten Commandments in French for congregational singing.[21] Psalm 1 appears here in the metrical version by Clément Marot. By mid-summer 1549 Calvin had also preached on all of the psalms that had been set to meter and as well as those before Psalm 40 which were not yet available for singing. On Sunday afternoons from 1549–1552 and on select other occasions Calvin completed his sermons on the psalms.[22] From 1552–1555, he held lectures on the psalms, which were recorded by Nicolas Des Gallars, Jean Budé, and Charles de Jonviller. From 1555–1559 the psalms were discussed in the *congrégations*.[23] In his preface to the commentary, Calvin explains his initial reluctance to publish on the psalms, but notes he was afraid someone would print the notes taken on his lectures without his permission. Whether or not he used these as a source for his later commentary, he seems to have made a fresh start when he sat down to write, claiming that he tried his hand at writing on just one psalm and then attempted a few others.[24]

In his commentary on Psalm 1, Calvin engages some the themes suggested by the text and addressed by earlier interpreters, but against the background of the exegetical tradition it is also clear that despite his aim to unfold the mind of the author, he infuses his reading with ideas that reveal his own peculiar concerns. Much of the exegetical lore, as well as his succinct summary of the psalm, can be seen in the *argumentum* he places as a preface:

> [...] whether Ezra or some other person, whoever collected the Psalms into one volume seems to have placed this Psalm at the beginning by way of preface, in which he exhorts all the godly to meditate on the law of God. The sum is, that they are happy who apply their hearts to the pursuit of heavenly wisdom; whereas the profane despisers of God, although for a time they may reckon themselves happy, shall at length have a most miserable end.[25]

---

21 *La Forme des Prières et Chants Ecclésiastiques Genève 1542,* facsimile of the original edition, with a notice by Pierre Pidoux (Kassel and Basel: Edition Bärenreiter, 1959).

22 For details and a reconstruction of Calvin's preaching on the psalms see Elsie McKee, *The Pastoral Ministry and Worship in Calvin's Geneva* (Genève: Droz, 2016), 266, 469–472; 937–938.

23 At least for the first part of the psalms, since Calvin's commentary was finished in December 1556, so he was, as Erik De Boer notes, writing ahead of the exposition in the *congrégations*; see *The Genevan School of the Prophets: The* congrégations *of the Company of Pastors and their Influence in 16th Century Europe* (Genève: Droz, 2012), 159–161.

24 CO 31:13–16 (contains both the Latin and French versions of the letter to the reader); CTS 4:XXXV–XXXVI.

25 CO 31:37; CTS 4:1.

Ezra as a possible compiler of the psalms, Psalm 1 as an introduction or preface to the entire collection, and the subject matter or purpose being the exhortation to the study of the law are all traditional ideas echoed by Calvin. In his preface to the commentary, Calvin also adopted the position that there are multiple authors, and he speaks of the author of Psalm 1 only as the prophet and not David. Here Calvin is swimming with the current of traditional approaches and interpretations.

Calvin's rendering of the substance of Psalm 1 at the end of this summary also grasps the essential content of the Psalm, with one exception. The phrase "although for a time they may reckon themselves happy" is an interpolation, one that has little foothold in this text or in the previous exegetical tradition. Yet it signals the central focus of Calvin's interpretation of Psalm 1: to proclaim God's providence against appearances to the contrary, in a world in which the ungodly prosper and the godly do not seem to possess the blessedness the psalmist proclaims. Calvin heightens the psalm's distinction between the godly and the ungodly at every turn and shifts the ultimate subject matter in a different direction, drawing on the last verse and his own experience to give his interpretation his own characteristic stamp.

Commenting on verse 1, Calvin introduces the ungodly as an obstacle for the faithful and presents the prophet as exhorting those who would devote themselves to the study of God's truth to shun them completely. He employs the device of reading "walk, stand, and sit" as stages of sinning, but adds that the psalmist is here warning against, indeed, forbidding congress with the wicked: "And if, in the time of the psalmist, it was necessary for the devout worshippers of God to withdraw themselves from the company of the ungodly, in order to frame their life aright, how much more in the present day, when the world has become so much more corrupt, ought we carefully to avoid all dangerous society, that we may be kept unstained by its impurities."[26]

This sharper contrast between the godly and ungodly also dominates his comments on the tree metaphor in verse 3, where he expands on the idea introduced in the *argumentum* that it is the ungodly who appear happy and blessed in their present state:

> There is in the words an implied contrast between the vigour of a tree planted in a situation well watered, and the decayed appearance of one which, although it may flourish beautifully for a time, yet soon withers on account of the barrenness of the soil in which it is placed. With respect to the ungodly, […] they are sometimes like the "cedars of Lebanon." They

26 CO 31:39; CTS 4:4.

> have such an overflowing abundance of wealth and honors that nothing seems wanting to their present happiness. But however high they may be raised, and however far and wide they may spread their branches, yet having no root in the ground, nor even a sufficiency of moisture from which they may derive nourishment, the whole of their beauty by and by disappears, and withers away.[27]

He criticizes as deviating from the prophet's meaning the view that the figure of the fruitful tree refers to those who discern wisely what is to be done and do it well. The prophet, he contends, means only that the godly regardless of their outward condition are watered by God's secret grace, while the "ungodly are carried away by the sudden tempest, or consumed by the scorching heat."[28] He finds in the image of chaff in verse 4 an even stronger and more explicit image of the same idea, stressing again the current flourishing and prosperity of the wicked and inviting readers to contemplate their future downfall—as unbelievable as this might now seem—with the "eye of faith."[29]

In verse 5 Calvin again finds another reference to the confused situation that he has introduced into his interpretation:

> And there is implied in the words a kind of concession; the prophet tacitly acknowledges that the ungodly please and enjoy themselves, and triumph during the reign of moral disorder in the world [...]. But he assures us, that things will not always remain in their present state of confusion.[30]

Calvin admits that the judgment of God mentioned in the verse is also carried out, in part, in the present, but he underscores that the faithful can scarcely perceive this. For this reason, the psalmist presents God as judge in verse 6:

> Moreover, as things here appear to be driven about at the mercy of chance, and as it is not easy for us, in the midst of the prevailing confusion to acknowledge the truth of what the psalmist had said, he therefore presents to our consideration the grand principle, that God is the judge of the world [...]. According to all outward appearance, the servants of God may derive no advantage from their uprightness [...]. And from this

27 CO 31:39–40; CTS 4:5.

28 CO 31:40; CTS 4:6.

29 CO 31:40; CTS 4:6. Discussion of "providential faith" in other psalms in Pitkin, *What Pure Eyes Could See*, 113–130.

30 CO 31:40; CTS 4:7.

> we may also conclude that, as he is the certain avenger of wickedness, although, for a time, he may seem to take no notice of the ungodly, yet at length he will visit them with destruction. Instead, therefore, of allowing ourselves to be deceived with their imaginary felicity, let us, in circumstances of distress, have ever before our eyes the providence of God, to whom it belongs to settle the affairs of the world, and to restore proper order.[31]

While earlier interpreters certainly mentioned the final judgment in their comments on verse 5, and some, like Luther, made the point about it being partially exercised in the present, no one took this point as the *main theme* of Psalm 1. For Calvin, the *beatus vir* not only aims to meditate on the word of God or the law, but does so in a context in which its truth is opposed by the wicked and seemingly disconfirmed by the confusion of history. God's providence amid the confusion of history is not only the major theme in Calvin's interpretation of this first psalm but also dominates his reading of the psalms as a whole.

Calvin's commentary on Psalm 1 was the product of years of engagement with the text in the pulpit, in the lecture hall, and in corporate Bible study. In addition, we must recognize the prominence of the psalms in the soundscape and material culture of reformed Geneva and consider this fact in reflecting on the shaping and dissemination of his views. The consistory records reveal that Genevans were quite familiar with the psalms, particularly in the period 1556–1564: most possessed psalters, which despite being published at a phenomenal rate were nevertheless considered objects of value.[32] Psalms were sung in worship on a daily basis, in homes, in workplaces, and on the streets. Psalm reading as domestic practice was encouraged. While a complete analysis of the French versions of the psalms circulating in Geneva during the 1550s is beyond the scope of this inquiry, a brief consideration of Psalm 1 in a few prominent French prose translations and metrical settings can illuminate the broader context in which Calvin's ideas not only were nourished but also received and provide context for consideration of the transmission of some of these ideas into English versions of the psalms.

---

31 CO 31:41; CTS 4:8.

32 Robert M. Kingdon, "Uses of the Psalter in Calvin's Geneva," in *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden: 16.–18. Jahrhundert*, ed. Eckhard Grunewald, Henning P. Jürgens, and Jan R. Luth (Tübingen: Max Niemeyer, 2004), 21–32.

Psalm 1 was included in the very first editions of Genevan liturgical books.[33] As more psalms became versified, the psalter expanded, and rotation lists were introduced specifying which psalms would be sung; Psalm 1 was assigned to the list of psalms sung at the Sunday afternoon service. In addition, short prefaces were added to inform readers and worshippers about each psalm's main message. In the 1542 *La forme des prieres*, Psalm 1 and the other psalms and songs appear with no introduction beyond the prefatory letter to the reader. However, a 1541 edition of thirty of Marot's psalms was published in Paris that included a title consisting of the first few words of the Latin version for each psalm and a short argument in French summarizing the contents.[34] These aids were carried over into the expanded collection of Marot's versifications published in Geneva in 1543 as *Cinquante pseaumes de David*.[35] For the 1541 collection, moreover, Marot had revised some of his translations, including that of the first psalm. Particularly striking are the changes to the final six lines, which Artus Désiré charged constituted a denial of divine providence by implying that God does not care for the wicked.[36] This revised version of Psalm 1, with the Latin title and the same French argument, appeared in the next major edition of the Genevan psalter in 1551: *Pseaumes octantetrois*, containing Marot's versifications and additional ones by Theodore Beza. In a 1587 edition of the psalter containing all 150 psalms, the last lines have been slightly altered, perhaps in response to Artus's criticism.[37]

Francis Higman argues that despite Catholic polemicists' complaints about the translation, the whiff of heresy surrounding the Genevan psalter rests less in the translations and versifications than in the arguments preceding each psalm. These implicitly suggested themes such as idolatry, the persecuted

33 For more details see McKee, *The Pastoral Ministry*, 204–221; Christian Grosse, *Les rituels de la cène: le culte eucharistique réformé à Genève* (*XVI^e^–XVII^e^ siècles*) (Genève: Droz, 2008). It is not clear to me why Gillingham says "Psalm 1, with its more peripheral role in the liturgy, was late in appearing" ("An Introduction to Reception History," 595–96), since a metrical version of Psalm 1 appeared in the psalter published in 1539 while Calvin was in Strasbourg and was included in the expanded psalter in *La Forme des prieres* upon his return to Geneva.

34 Clément Marot, *Trente Pseaulmes de David, mis en francoys par Clement Marot, valet de chamber du Roy* (Paris: Estienne Roffet, 1541).

35 Clément Marot, *Cinquante pseaumes de David mis en françoys selon la verité hebraïque: Édition critique sur le texte de l'édition publiée en 1543 à Genève par Jean Gérard*, ed. Gérard Defaux (Paris: Honoré Champion, 1995).

36 Francis Higman, "Censorship and the Genevan Psalter," in *Der Genfer Psalter*, 38–39.

37 Clément Marot, Théodore de Bèze and Jean Des Planches, *Les CL. Pseaumes de David mis en rime françoise* (Genève: Ieremie des Planches, 1587).

faithful, and hypocrites lacking zeal for true religion, that could be taken as a kind of "coded message in favour of the Reformed religion."[38] This is equally true for prefaces and annotations in the French prose translations of the psalms that were flying off of Genevan printing presses in the 1550s. For example, a 1551 translation by Louis Budé was published with a preface to the entire work by Calvin; though there are not individual prefaces to the psalms, Psalm 1 has seven short annotations, some of which clearly echo favorite Reformed themes, glossing "sinners" as "completely abandoned to sin" and mockers as the company who "despise God and his law."[39] These exacerbate the distinction between the godly and ungodly and imply heightened urgency to separate from the wicked that the present situation evoked. Three of these annotations are carried over into a 1553 French Bible, which also prefaces each psalm with a brief *argumentum* and includes a number of scriptural cross references.[40]

A particularly interesting example of Reformed guided reading is an edition of Budé's 1551 translation of the psalms published by Crespin in 1558, the year in which Calvin's commentary on the Psalms first appeared in French.[41] Crespin includes a slightly modified version of Calvin's general preface to the 1551 Budé psalter, and each psalm is prefaced by the Latin title and a short *argumentum* drawn from Calvin's recently published commentary. In the case of Psalm 1, the *argumentum* is not exactly word for word from the commentary and is slightly abridged, though, importantly, it does include the point that the wicked reckon themselves happy "for a time." Each psalm is also broken up with comments that are set in a smaller font. The first set of comments on verse 1 is abridged from Calvin's commentary and discusses the gradual turning from the right path implied in the words "counsel," "way," and "seat." The comments on verse 2 are a loose paraphrase of Calvin's commentary, stressing voluntary love of the law, which is the whole of scripture. A short comment on verse 3 repeats Calvin's observation that the tree is a similitude confirming what was said in verses 1–2, and adds "a palm or an olive" [tree]—something not found in Calvin's text. Finally, a

38 Higman, "Censorship," 40–43, quote from 40. See Artus Désiré, *Le Contrepoison des cinquante-deux chansons de Clément Marot,* facsimile of the 1560 Paris edition, with introduction and notes by Jacques Pineaux (Genève: Librairie Droz, 1977), 215.

39 *Les Pseaumes de David traduicts selon la verité hebraïque, avec annotations tresutiles par Loys Budé. Preface de Jehan Calvin, touchant l'utilité des pseaumes, et de la translation presente* (Genève: Jean Crespin, 1551), 1–2; e-rara.ch, http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-5722.

40 *La Bible qui est toute la Sainte Escriture,* 2 vols. (s.l. [Geneva]: Adam et Iean Rivery, 1553); e-rara.ch, http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-1608.

41 *Le Psaultier, qui est le livre des pseaumes de David, declarez par breves annotations et gloses entre les versets, extraites des Commentaires de M. Jean Calvin.* (s.l. [Geneva]: Jean Crespin, 1558); e-rara.ch, http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-5759.

comment on verses 5–6 focuses on the fate of the ungodly. Again paraphrasing loosely from Calvin's commentary, the annotation assures readers that as often as God will give signs of his judgment the wicked will feel themselves cut off from the company of the godly by their own conscience. Each psalm concludes with a prayer, and the prayer at the end of Psalm 1 acknowledges the importance of separating from the ungodly, asks for God's protection in a world in which the godly are mingled with those who mock and contemn holy doctrine, and asks for the ability to stand when the Son returns in judgment.[42]

In this final example, the references to Reformed themes are explicit and unmistakable. But they are not, however, the first time that Calvin's explicit comments on Psalm 1 had appeared attached to an edition of the psalms. To trace this part of the story, we turn to the engagements of the Anglo-Scots exile community in Geneva in the latter half of the 1550s.

3 English Afterlives of Calvin's Comments on Psalm 1

The English and Scottish exiles who settled in Geneva in October 1555 are best known for their preparation of the 1560 Geneva Bible, the influential sixteenth-century translation of the scriptures into English which drew heavily on resources from the Genevan church for reading aids.[43] The translators and editors drew on many sources for their work, including, as Backus demonstrated, Beza's 1557 Latin New Testament.[44] This concluding section traces the impact of Calvin's commentary on Psalm 1 on this textual project.

The first order of business upon the exiles' arrival in Geneva was the finalization of a liturgical manual. *The Forme of prayers and ministration of the sacraments*, containing liturgical and catechetical materials along with versifications of fifty-one psalms, was published by Crespin in February 1556.[45] Most of these, like Psalm 1, were revisions of earlier Sternhold and Hopkins versions; the remaining seven were new compositions by William Whittingham. Beth Quitslund notes that this psalter differed visually and thematically from

42 *Le Psaultier declarez*, 9–11.

43 *The Geneva Bible: A Facsimile of the 1560 Edition*, ed. Lloyd E. Berry (Madison: University of Wisconsin Press, 1969).

44 Backus, *Reformed Roots,* 13–28.

45 See Timothy Duguid, *Metrical Psalmody in Print and Practice: English 'singing Psalms' and Scottish 'psalm Buiks', C.1547–1640* (Farnham and Burlington, VT: Ashgate, 2014), 19–33; Beth Quitslund, *The Reformation in Rhyme: Sternhold, Hopkins and the English Metrical Psalter, 1547–1603* (Aldershot: Ashgate, 2008), 143–165.

earlier English psalters. In addition to musical notation, prose arguments and marginal notes adorn the text. The versifications evidence the influence of the French translation of the psalms by Budé, the *Pseaumes octantetrois*, which, along with Calvin's as yet unpublished commentary on the Psalms, contribute to the arguments and theological focus of the compilation: "What arguments and psalms together give us is a picture of exilic subjectivity, at least as Whittingham would have it: deeply penitent, but also able to take comfort in a God who steadfastly champions his own people, and implacably confident in the ultimate justice that will sweep away all enemies of righteous truth."[46]

Psalm 1 in this 1557 metrical psalter is prefaced by Latin title of the psalm and Calvin's *argumentum*—including his idea that the wicked "seem for a while fortunate"—and is accompanied by two marginal notes.[47] That Calvin's *argumentum* here appears in print before the publication of his commentary confirms Duguid's suggestion that Calvin probably lent copies of his manuscript to Whittingham and his team.[48] The annotations indicate the broader circulation of his ideas. The first references the process of turning toward sin: "when a man has given once place to his concupiscence, he begins to forget himself in his sin, and so at length falls into a contempt of God, which the prophet here calls the chair or seat of the scorners." While the idea of a gradual turning to sin is a traditional one that Calvin mediates in his commentary, his identification of the final stage as contempt of God also finds its echo in the English. The second annotation relates to the fate of the ungodly in the last three stanzas: "Although the wicked seem to *beare the swinge* [hold sway] in this world, yet the Lord scatters them like chaff with a blast of his mouth." This echoes Calvin's comments on verse 4 and captures his concern to proclaim God's providence despite appearances to the contrary.[49] Although these marginal notes did not appear in the next version of the liturgical manual, published in 1558, Calvin's *argumentum* was retained.[50]

46 Quitslund, *Reformation in Rhyme*, 144.

47 *The Forme of Prayers and Ministration of the Sacraments* (Geneva: Jean Crespin, 1556), 1–3; e-rara.ch, http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-547. The metrical psalter *One and fiftie Psalmes of David in englishe metre,* which forms the second part, has separate pagination. In the *argumentum*, the references to "heavenly wisdom" and "God's law" are reversed from the order in Calvin's Latin and French commentaries and Crespin's 1558 *Le Psaultier.*

48 Duguid, *Metrical Psalmody*, 25 n53.

49 " … he shall drive them hither and thither by the blast of his wrath … [the ungodly man] will be even as chaff or refuse, whenever God chooses to cast him down from his high estate, with his breath" (CO 31:40; CTS 4:6).

50 Duguid discusses how the tune suggestions and prose arguments in this edition promote theological ideas and connections (*Metrical Psalmody*, 37–44).

This was not, however, the end of the story for the marginalia. In 1557 an English prose version of the psalms was published in Geneva that evidences further the influence of Genevan biblical scholarship and Calvin's particular approach to the psalms.[51] According to Alexander, though many of the psalms are reproduced from the Great Bible (1540), Psalm 1 has been revised in every verse.[52] Moreover, the presentation of Psalm 1 includes Calvin's *argumentum* and the same two marginal comments that appeared in the 1556 metrical psalter. The end of second comment has been revised slightly but the meaning is not changed. Added are further scriptural cross references and a third marginal comment at the end, referencing the Lord's knowledge of the way of the righteous: "does approve and prosper, like as not to know is to reprove and reject."[53] The first part of this comment goes back to Budé's 1551 psalter and appears also in the 1553 French Bible discussed earlier.

In 1559 the Anglo-Scots exile community produced another English prose psalter, *The Boke of Psalmes,* which they presented to the new Queen of England, Elizabeth I. Though the translation of Psalm 1 is slightly revised from that of 1557, this version carries over all of the reading helps and adds three further marginal comments.[54] "In his Law" (verse 2) is glossed as "in the holy Scriptures," echoing a point made by Calvin in his recently published commentary: "since the whole of scripture is nothing else than an exposition of the law, under it as the head is comprehended the whole body."[55] A comment on the prospering of the righteous (verse 3) reads: "God's children are so moistened ever with his grace [that] whatsoever comes to them tends to their salvation." This, too, sounds like a passage from Calvin: "the children of God constantly flourish, and are always watered with the secret influences of divine grace, so that whatever may befall them is conducive to their salvation."[56] Finally, a comment glosses "shall not stand in the judgment" (verse 5) with: "but tremble, when they feel God's wrath." This idea is only implicit in Calvin's treatment of the verse, which tends toward more explicit emphasis on God's providence despite appearances to the contrary.

---

51 John David Alexander, "The Genevan Version of the English Bible: Its Origin, Translation, and Influence" (PhD diss., Oxford University, 1957), 44–64; Quitslund, *Reformation in Rhyme*, 159–165.

52 Alexander, "The Genevan Version," 60.

53 *The psalmes of David translated according to the veritie and truth of th'Ebrue, wyth annotacions moste profitable* (Geneva: [Conrad Badius], 1557), 6.

54 Ibid., 1–2.

55 CO 31:39; CTS 4:4.

56 CO 31:40; CTS 4:6.

The Boke of Psalmes provided a foretaste of the English Bible in the final stages of preparation in Geneva and published in 1560; the text and annotations of the psalms in both works are identical and remained consistent through all later editions.[57] Although the character and source of the notes in the Geneva Bible has been a notorious and debated issue from the sixteenth century down to the present, it appears from my analysis that the source for the majority of the reading aids attached to Psalm 1 is undisputable: engagement with Calvin's distinctive, providential reading of this psalm decisively shaped the presentation of Psalm 1 in song and prose for the Anglo-Scots exile community. This fact does not, of course, suggest that Calvin's commentary functioned in this way in every or even most cases, for the compilers of the English psalm collections produced in Geneva drew on a range of sources for their translation, versification, musical accompaniment, and interpretive apparatus for the other psalms.[58] Yet for the English Protestant refugees living in Geneva during the reign of Mary Tudor, Calvin's unique emphases in reading Psalm 1 provided a compelling lens through which to frame the text to their own experience. Through their series of projects in Geneva, these refugees passed this vision on to subsequent generations. Long before Arthur Golding's translation of Calvin's commentary into English in 1571, Calvin's peculiar emphasis on the confusion of history, the apparent flourishing of the ungodly, and the rectifying power of God's hidden providence subtly shaped the domestic psalm reading and singing, corporate worship life, and religious sensibilities of English-speaking Protestants.[59]

Bibliography

Printed Sources

Augustine of Hippo. *Enarrationes in psalmos*. In *Corpus Christianorum: Series latina*, vol. 38. Turnhout: Brepols, 1956.

La Bible qui est toute la Sainte Escriture, 2 vols. S.l. [Geneva]: Adam et Iean Rivery, 1553.

Calvin, John. *Commentary on the Psalms*. In *Calvin's Commentaries*, 5 vols. 1844–1856. Reprinted Grand Rapids: Baker Books, 1989.

57 *The Geneva Bible*, 12; Maurice Betteridge, "The Bitter Notes: The Geneva Bible and Its Annotations," *Sixteenth Century Journal* 14/1 (1983): 44; see also David Daniell, *The Bible in English: Its History and Influence* (New Haven: Yale, 2003).

58 Discussions in Alexander, "The Genevan Version"; Quitsland, *Reformation in Rhyme*, 187–192, esp. 190–191.

59 *The Psalmes of David and Others. With M. John Calvins Commentaries,* trans. Arthur Golding (London: East & Middleton, 1571). Calvin's commentary appears on pp. 1r.–2v.

Calvin, John. *In librum psalmorum commentarius* (1557). In *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, edited by Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, and Eduardus Reuss, vols. 31, 32. Brunswick: C. A. Schwetschke and Son, 1887.

Désiré, Artus. *Le Contrepoison des cinquante-deux chansons de Clément Marot*. Facsimile of the 1560 Paris edition, with introduction and notes by Jacques Pineaux. Genève: Librairie Droz, 1977.

La Forme des Prières et Chants Ecclésiastiques Genève 1542. Facsimile of the original edition, with a notice by Pierre Pidoux. Kassel and Basel: Edition Bärenreiter, 1959.

The Forme of Prayers and Ministration of the Sacraments. Geneva: Jean Crespin, 1556.

The Geneva Bible: A Facsimile of the 1560 Edition, edited by Lloyd E. Berry. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

Hilary of Poitiers. *Commentaires sur les psaumes*, vol. 1, *Psaumes 1–14*, introduced and translated by Patrick Descourtieux. Paris: Éditions du Cerf, 2008.

Luther, Martin. *First Lectures on the Psalms 1: Psalms 1–75*, vol. 10 of *Luther's Works: American Edition*. St. Louis: Concordia, 1974.

Marot, Clément. *Cinquante pseaumes de David mis en françoys selon la verité hebraïque: Édition critique sur le texte de l'édition publiée en 1543 à Genève par Jean Gérard*, edited by Gérard Defaux. Paris: Honoré Champion, 1995.

Marot, Clément. *Trente Pseaulmes de David, mis en francoys par Clement Marot, valet de chamber du Roy*. Paris: Estienne Roffet, 1541.

Marot, Clément, Bèze, Théodore de, and Des Planches, Jean. *Les CL. Pseaumes de David mis en rime françoise*. Genève: Ieremie des Planches, 1587.

The Psalmes of David and Others. With M. John Calvins Commentaries, translated by Arthur Golding. London: East & Middleton, 1571.

The psalmes of David translated according to the veritie and truth of th'Ebrue, wyth annotacions moste profitable. Genève: s.n. [Conrad Badius], 1557.

Le Psaultier, qui est le livre des pseaumes de David, declarez par breves annotations et gloses entre les versets, extraites des Commentaires de M. Jean Calvin. S.l. [Geneva]: Jean Crespin, 1558.

Les Pseaumes de David traduicts selon la verité hebraïque, avec annotations tresutiles par Loys Budé. Preface de Jehan Calvin, touchant l'utilité des pseaumes, et de la translation presente. Genève: Jean Crespin, 1551.

Literature

Alexander, John David. "The Genevan Version of the English Bible: Its Origin, Translation, and Influence." PhD diss., University of Oxford, 1957.

Backus, Irena. "Calvin and the Greek Fathers." In *Continuity and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation History: Essays presented to Heiko A. Oberman on his 70th Birthday*, edited by Robert J. Bast and Andrew C. Gow, 253–276. Leiden: Brill, 2000.

Backus, Irena. "Calvin's Judgement of Eusebius of Caesarea." *Sixteenth Century Journal* 22/3 (1991): 419–437.

Backus, Irena. *Historical Method and Confessional Identity in the Era of Reformation (1378–1615)*. Leiden: Brill, 2003.

Backus, Irena. *The Reformed Roots of the English New Testament: The Influence of Theodore Beza on the English New Testament*. Pittsburgh: Pickwick Press, 1980.

Betteridge, Maurice. "The Bitter Notes: The Geneva Bible and Its Annotations." *Sixteenth Century Journal* 14/1 (1983): 44.

Daniell, David. *The Bible in English: Its History and Influence.* New Haven: Yale, 2003.

De Boer, Erik. *The Genevan School of the Prophets: The* congrégations *of the Company of Pastors and their Influence in 16th Century Europe*. Genève: Droz, 2012.

De Greef, Wulfert. "Calvin as a Commentator on the Psalms." Translated by R. A. Blackeeter. In *Calvin and the Bible*, edited by Donald K. McKim, 85–106. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Duguid, Timothy. *Metrical Psalmody in Print and Practice: English 'singing Psalms' and Scottish 'psalm Buiks', C.1547–1640*. Farnham and Burlington, VT: Ashgate, 2014.

Gillingham, Susan. "An Introduction to Reception History with Particular Reference to Psalm 1." *Revue des sciences religieuses* 85/4 (2011): 571–599.

Gillingham, Susan. *A Journey of Two Psalms: The Reception of Psalms 1 and 2 in Jewish and Christian Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Grosse, Christian. *Les rituels de la cène: le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e^–XVII^e^ siècles)*. Genève: Droz, 2008.

Kingdon, Robert M. "Uses of the Psalter in Calvin's Geneva." In *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden: 16.–18. Jahrhundert*, edited by Eckhard Grunewald, Henning P. Jürgens, and Jan R. Luth, 21–32. Tübingen: Max Niemeyer, 2004.

Higman, Francis. "Censorship and the Genevan Psalter." In *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden: 16.–18. Jahrhundert*, edited by Eckhard Grunewald, Henning P. Jürgens, and Jan R. Luth, 33–44. Tübingen: Max Niemeyer, 2004.

McKee, Elsie. *The Pastoral Ministry and Worship in Calvin's Geneva*. Genève: Droz, 2016.

Minnis, Alastair J. and Scott, A. Brian. *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100–c. 1375: The Commentary-Tradition.* Oxford: Clarendon Press, 1988.

Pak, G. Sujin. *The Judaizing Calvin: Sixteenth-Century Debates over the Messianic Psalms*. New York: Oxford University Press, 2010.

Pitkin, Barbara. "Imitation of David: David as a Paradigm for Faith in Calvin's Exegesis of the Psalms." *Sixteenth Century Journal* 24/4 (1993): 843–863.

Pitkin, Barbara. *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in its Exegetical Context*. New York: Oxford University Press, 1999.

Quitslund, Beth. *The Reformation in Rhyme: Sternhold, Hopkins and the English Metrical Psalter*, 1547–1603. Aldershot: Ashgate, 2008.

Roussel, Bernard. "John Calvin's Interpretation of Psalm 22." In *Adaptations of Calvinism in Early Modern Europe: Essays in Honour of Brian G. Armstrong*, edited by Mack P. Holt, 9–20. Aldershot: Ashgate, 2007.

Selderhuis, Herman J. *Calvin's Theology of the Psalms*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

Steinmetz, David C. *Calvin in Context*, 2nd edition. New York: Oxford University Press, 2010.

Ésaïe 11 dans l'*Esaiae prophetia* d'Augustin Marlorat (1564) : quelques remarques exégétiques

Annie Noblesse-Rocher

En 1564, paraît une chaîne de commentaires exégétiques sur Ésaïe. L'éditeur n'est pas un inconnu et son entreprise sera bientôt auréolée de la couronne du martyre car il a été pendu deux ans auparavant et étranglé devant Notre-Dame de Rouen. Il s'agit d'Augustin Marlorat, pasteur et prédicateur de l'Église réformée de Rouen. Comme en 1545, dans l'Empire germanique, où paraissent les *Summarien über die ganze Bibel* de Veit Dietrich, dans le Royaume de France, en 1550–1570, naît cette entreprise de diffusion du savoir biblique à destination vraisemblablement des pasteurs et des communautés ballotées entre les périodes de paix et de persécution. Une prédication solide, fondée sur l'Écriture en langue originale, est nécessaire. Robert II Estienne décide alors de concevoir une sorte de bibliothèque exégétique sur le modèle de la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile[1], et s'adjoint pour ce faire les talents du pasteur Augustin Marlorat. L'œuvre principale de Marlorat en effet est une vaste entreprise de compilation de commentaires bibliques protestants et catholiques (dans une moindre mesure). Le principe est de réunir par livre biblique, en l'occurrence la Genèse, Ésaïe, le psautier ou tout le Nouveau Testament, les principaux commentaires rédigés par les grands réformateurs, ou les annotations issues de cours d'humanistes comme François Vatable et quelques auteurs de l'Église traditionnelle. Ainsi vit le jour la bibliothèque exégétique idéale en quelque sorte, dont nous présentons ici le travail sur Ésaïe 11, ses choix philologiques et exégétiques.

1 Augustin Marlorat

La biographie d'Augustin Marlorat nous est connue par deux sources : *Les vrays pourtraits* de Théodore de Bèze et l'*Histoire des martyrs* de Jean Crespin[2]. La première accorde une notice à Augustin Marlorat, la seconde aux événements

1 *La France des humanistes. Henri II Estienne, éditeur et écrivain*, dir. Jean Céard, éd. Judith Kecskeméti, Bénedicte Boudou, Hélène Cazes, Europa Humanistica (Turnhout: Brepols, 2003), 76–86.

2 Sur Augustin Marlorat, voir Théodore de Bèze, Simon Goulart, *Les vrays pourtraits des hommes illustres en piété et doctrine, du travail desquels Dieu s'est servi en ces derniers temps,*

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_013

de sa vie dans le cadre du siège de Rouen en 1562. Le reste des sources sont indirectes comme celles provenant des recherches sur la maison natale d'Augustin, l'hôtel Le Marlorat à Bar le Duc, ou celles sur l'imprimeur Henri II Estienne avec lequel Marlorat collabora étroitement pour sa grande œuvre de compilation exégétique[3].

Augustin Le Marlorat est né en l'Hôtel Le Marlorat, le 3 mai 1506, à Bar-le-Duc, aujourd'hui au 54, rue des Ducs-de-Bar. Son frère, Martin Le Marlorat, naquit trois ans plus tard, en 1509. Et l'on peut dire que c'est le premier drame dans la vie d'Augustin. Leur père, Martin Le Marlorat, un juriste, et leur mère, Cunise de Berthécourt, moururent jeunes. Augustin fut orphelin à huit ans. Les biens des deux jeunes Le Marlorat furent gérés par un tuteur, marchand à Bar, qui mit l'aîné Augustin « en moinerie », chez les Ermites Augustin de Bar : « Augustin Marlorat, dès l'âge de 8 ans, fut traîné par la ruse de ses parents qui aboyaient après son bien, en la cloaque des Augustins, d'où il fut retiré par une singulière providence de Dieu et introduit en l'Eglise chrestienne servit d'exquis ornement »[4]. Le reste de la relation fraternelle entre Augustin et son frère sera une histoire de spoliation. Le frère d'Augustin, Martin Le Marlorat, avec l'aide ou sous la coupe du tuteur, finira par se rendre maître de la maison familiale. Aux antipodes des convictions réformées de son frère, il considérera comme son principal office de débusquer les protestants du Barrois suggérant au Duc d'imposer l'abjuration aux réformés, et le baptême catholique à leurs enfants, sous peine de confiscation des biens. Il sera anobli en 1559, épousera Jeanne, fille du comte de Bar. Augustin fut donc confié à la communauté des

---

pour remettre sus la vraye religion en divers pays de chrestienté (Genève: Jean de Laon 1581), 182–184 ; Jean Crespin, Simon Goulard, Jean Tagaut, *Histoire des martyrs persecutez et mis à mort pour la verité de l'Euangile, depuis le temps des Apostres jusques à l'an 1574. Comprise en dix livres, contenans Actes memorables du Seigneur* (s.l. [Genève]: s.n. [héritiers d'Eustache Vignon], 1608), 602–603 (1ère éd. s.l. [Genève]: s.n. [Eustache Vignon], 1582) ; voir aussi Théodore de Bèze, *Histoire ecclésiastique* (« Anvers » [Genève]: de l'imprimerie de Jean Remy [Jean de Laon pour Louis Du Rozu], 1580), éd. Guillaume Baum et Édouard Cunitz, vol. 2 (Paris: Fischbacher, 1884), ici : « Rouan », 1225–1227.

3 Le lecteur consultera avec profit : Bernard Roussel, "Augustin Marlorat," in *Le temps des Réformes et la Bible*, éd. Guy Bedouelle, Bernard Roussel, Bible de Tous les Temps 5 (Paris: Beauchesne, 1989), 254–257 ; Henri Dannreuther, "Le martyr Augustin Marlorat et son frère Martin," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* 40 (1891): 2–22 ; Irena Backus, *Reformation, Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich and Wittenberg*, Oxford Studies in Historical Theology (Oxford: Oxford University Press, 2000), 61–66 ; Gerald Hobbs, "Augustin Marlorat: the Presumed Authority of Catholicity," (Conférence donnée devant la *Society for Reformation Studies*, Westminster College, Cambridge, 4 avril 2013).

4 Bèze, Goulart, *Les Vrays pourtraits*, 183.

Augustins pour être éduqué et prononcer ses vœux. Ce qu'il fit en 1524, à l'âge de 18 ans, se réfugiant, pour supporter l'état monacal pour lequel il n'avait eu aucune vocation, dans l'étude des langues anciennes. Il écouta surtout pendant cette première période les prêches novateurs de Jean Chastelain de Tournai, la communauté des Augustins étant à l'époque une des communautés religieuses perméables aux idées « luthériennes ». Devenu prédicateur à Bourges dans une communauté de son ordre, il renonça à sa prébende et partit pour Genève en 1535. Il commença par être correcteur d'épreuves dans une imprimerie. Puis il fit connaissance des Estienne, devint l'ami de Théodore de Bèze, de Calvin. En 1549, il devint pasteur à Crissier, puis à Vevey. Autour de la cinquantaine, il prit femme, une Bernoise dont il eut cinq enfants. Il fut appelé par les réformés de Rouen. La communauté comptait à l'époque 10'000 « âmes ». En 1559, il accepta cette « vocation », au sens propre, et devint pasteur à Rouen, qu'il représenta au consistoire de Paris. Le Livre 8 de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore de Bèze nous rapporte longuement « la persécution des Fidèles à Rouan »[5]. De cette époque nous avons conservé l'*Apologie*, attribuée à Marlorat, dans laquelle il dénonce les accusations d'iconoclasme à l'endroit des ministres de l'Église dressée de Rouen. Les ministres de la ville auraient au contraire selon lui tenté d'empêcher les actes iconoclastes nocturnes :

> Nous pouvons protester devant Dieu et ses Anges, et asseurer tous ceux à qui nous avons affaire, que depuis qu'il a pleu à Dieu nous susciter et envoyer des Ministres en ceste Ville pour y prescher purement sa parole, et dresser une Église repurgée des superstitions accoustumées, ce poinct ne fut oncques mis en déliberation, encore moins conclud au Consistoire : savoir s'il fallait abbattre les images des Temples, ou non : ains plutost quel moyen on pourroit tenir, pour empescher ceux qui de leur authorité privée alloyent çà et là plus de nuict que de jour abbattre les croix et images qui estoyent par les rues et hors des Temples[6].

Pour Marlorat, l'exemple d'Augustin d'Hippone doit être suivi, lui qui recommande dans ses *Enarrationes in Iohannem* (sur Jean 4, 6) de n'adorer qu'un seul Dieu en esprit et vérité ; il affirme qu'il ne faut pas considérer la divinité semblable à une statue d'or ou d'argent (Actes 17, 29), ensuite que Dieu habite en nous par la foi et par son Esprit (1 Co 3, 16), enfin qu'il faut, pour les Chrétiens, vivre sobrement, justement et religieusement et que la prédication de la Parole

5 Bèze, *Histoire ecclésiastique*, 2:601.

6 [Augustin Marlorat], *Apologie des ministres et anciens de l'Eglise réformée en la ville de Rouen sur le brisement des images* (s.l.: s.d., 1562), Aiv.–v.

suffit pour garder de l'idolâtrie et de toute iniquité envers las hommes[7]. En février 1561, six mois avant le colloque de Poissy, il écrivit les *Remontrances à la Royne* (Catherine de Médicis) mère du Roy. Lors du siège de la ville de Rouen (mai–octobre) 1562 par le connétable Anne de Montmorency et François duc de Guise, il fut fait prisonnier et fut condamné à être « trainé sur une claye, pendu et estranglé en une potence devant l'Église de notre Dame de Rouan. Ce fait, sa teste estre separee de son corps et mise sur un pal de bois sur le pont de ceste dite ville »[8], avec trois autres prédicateurs[9] le 30 octobre 1562, à 56 ans :

> Le lendemain 27 dudit mois, le Conestable accompagné du Duc de Guise estant venu visiter la place voulut voir Marlorat, auquel il dit qu'il estoit un seducteur de tout ce peuple. Sa response fut que s'il les avoit seduits, Dieu l'avoit seduit le premier. Car dis il ie ne leur ay presché que la pure parolle de Dieu[10].

Dans ses *Vrays pourtraits*, Théodore de Bèze développe les lieux-communs, vocation faussée, entrée « en moinerie », spoliation de la famille, que nous retrouvons dans la *Vie* de Jean Calvin : fausse vocation au droit, vocation religieuse avec conversion, rôle ingrat de la famille. Ces *topoï* figurent aussi dans les rares autobiographies de réformateurs : le *topos* du moine malgré lui, permettant de justifier son mariage et la rupture des vœux monastiques[11], l'opposition entre l'Église traditionnelle et la « vraye Église » (possédant la vérité du Christ), la vraie théologie supposant la connaissance des langues bibliques, la prédication du véritable Évangile à Bourges et Rouen.

2 L'œuvre de compilation entreprise avec Henri II Estienne

Mis à part ces deux écrits de polémique, Augustin Marlorat s'est attaché à l'exégèse au sens large. Il donne ainsi des *indices* à *l'Institution chrétienne* de Calvin et rédige des oraisons pour le psautier de Genève. Mais l'essentiel de son apport à la Réforme consiste en ces anthologies de commentaires[12]. L'un des

7 Ibid., Avi.

8 Bèze, *Histoire ecclésiastique*, 2:602.

9 Bèze, Goulart, *Les vrays pourtraits,* 184.

10 Bèze, *Histoire ecclésiastique*, 2:601.

11 Martin Bucer, *Verantwortung M. Butzers* (Strasbourg: Johann Schott, 1523).

12 *In CL Psalmos Davidis et aliorum ss. prophetarum explicatio ecclesiastica, seu Bibliotheca expositionum in Psalmos… Item Cantica sacra… cum simili expositione, Augustino*

témoignages les plus intéressants que nous ayons sur cette entreprise est assurément celui de l'imprimeur Henri II Estienne. Dans un hommage rendu en 1562 à Robert Estienne, Henri II Estienne rapporte le projet qu'avait son père et qu'il n'a pu mener à bien d'éditer des commentaires intégraux sur l'Ancien Testament, des collections d'extraits portant sur chaque livre biblique, avec la collaboration de Marlorat. Ensemble ils élaborent une méthode de sélection et d'organisation des extraits. Les grands principes ? Relire toutes les exégèses portant sur tel ou tel passage, les remettre chacune dans son contexte, réorganiser les extraits selon l'ordre du livre commenté, choisir l'expression la plus émouvante (*« in animos penetrantibus verbis »*). Les commentaires constituent une véritable bibliothèque sur le modèle de la bibliothèque historique de Diodore de Sicile qu'Henri a éditée en 1559. Il s'agissait de reconstituer une vaste histoire universelle au moyen de divers auteurs[13].

Les anthologies réunies par Marlorat que nous avons consultées sont régies par un système identique. Marlorat a rassemblé de courts extraits de commentaires pour chaque verset biblique, à raison d'une ou deux phrases pour chaque auteur, parfois davantage, jusqu'à une dizaine quand l'auteur est pour Marlorat déterminant ; c'est le cas de Jean Calvin. Parmi les commentateurs retenus, l'on compte bien sûr ceux de la Réforme magistérielle les plus connus : Martin Luther, Jean Calvin, Ulrich Zwingli, mais aussi les hébraïsants Jean Œcolampade, François Vatable, Conrad Pellican, Paul Fagius et Martin Bucer. Wolfgang Musculus, que l'on peut qualifier de luthéro-rhénan sur le plan exégétique, a les honneurs aussi de l'anthologie. Le choix de Marlorat ne s'arrête pas aux protestants. Dans la *Genesis cum catholica expositione Ecclesiastica* figurent au moins deux importants commentateurs catholiques : le célèbre Sancte Pagnini, éditeur d'une *Biblia sacra* sur l'hébreu en 1527–1528 et le bibliothécaire pontifical Augustin Steuchus. Pour chaque verset biblique les extraits sont précédés

Marlorato, … authore (Genevæ: Sumptibus Eustathii Vignon et Joannis le Preux, 1585) ; *Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica… id est, ex universis probatis theologis… excerpta a quodum verbi Dei ministro* (s.l. [Genève]: Excudebat Henricus Stephanus, illustris viri Huldrichi Fuggeri typographus, 1561) ; *Augustini Marlorati Genesis, cum catholica expositione ecclesiasticâ ex universis probatis Theologis, sive Bibliotheca = expositionum geneseos, id est, expositio ex probatis Theologis collecta, et in unum corpus conflata* ([Genève]: Excudebat Henricus Stephanus, illustris viri Huldrichi Fuggeri typographus, 1562) ; *Esaiæ Prophetia, cum catholica expositione ecclesiastica, quam Augustinus Marloratus, Verbi Dei minister in sacris literis exercitatissimus, ex theologis omnium huius seculi præstantissimis excerpsit, suúmque in eam symbolum contulit…* (s.l. [Genève]: Excudebat Henricus Stephanus, illustris viri Huldrichi Fuggeri typographus, 1564).

13 *La France des humanistes*, 76–86.

d'une lettre en exposant, l'initiale de l'auteur du commentaire, comme par exemple François Vatable ([V]), Martin Luther ([L]), Paul Fagius ([F]), Jean Œcolampade ([O]), Pierre Artopeus ([P]), Sebastian Münster ([S]), Augustin Marlorat ([A], le [M] étant dédié à Wolfgang Musculus).

L'étude de « la mise en chaîne » de ces commentaires permet de reconstituer l'objectif exégétique que s'est alloué Marlorat et le but ultime de son entreprise. Il semble assez évident qu'il s'agit là d'un outil pour prédicateur et pasteur ; outre le fait que c'est l'un d'entre eux qui l'a conçu, l'entreprise est menée à bien dans ces années où cette question se pose, à savoir celle de doter les nouveaux pasteurs de nouveaux instruments de travail. C'est ainsi que paraissent les *Summarien*, en milieu luthérien à la même époque, sommaires qui résumaient les livres bibliques pour les pasteurs les moins bien formés, et qui devaient remplacer l'*Historia Scholastica* encore utilisée au début du XVI^e^ siècle, y compris dans les milieux réformateurs. Nous sommes, avec les anthologies de Marlorat, dans ce genre d'entreprise qui s'adresse à un public cultivé mais qui n'a pas accès aux commentaires complets et qui ne semble pas posséder suffisamment le grec et l'hébreu bibliques pour accéder directement aux œuvres savantes des hébraïsants. L'étude de quelques passages de l'anthologie sur Ésaïe 11 nous permettra de mieux cerner le public visé.

3 La Bible d'Augustin Marlorat

Marlorat propose des lemmes bibliques en tous points identiques à ceux proposé par Jean Calvin dans son *In Isaiam* de 1551. En cela, il se révèle un fidèle du commentaire calvinien.

Esaie 11, 1

> Marlorat, *Esaiae Prophetia* et Calvin, *In Isaiam*, 1551[14] : Sed prodibit virga ex trunco Isai et surculus de radicibus eius fructus edet.

Le second sens d'*edere*, « sortir », assez rare, est ici significatif de cet emprunt et ne se retrouve dans aucune des autres traductions que nous avons pu consulter.

> Vulgate : Et egrediatur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet.

14 Jean Calvin, *Ioannis Calvini Commentarii in Isaiam prophetam*, éd. Nicolas de Gallars (Genevae: ex officina Ioannis Crispini, 1551).

Œcolampade, *In Iesaiam Prophetam*[15] : Et egrediatur virga de stirpe Isai : et surculus de radicibus eius fructum faciet.
Biblia, Sancte Pagnini, 1527/1528[16] : Et egredietur uirga de semine Isai, et ramus de radicibus eius crescet.
Biblia, Sebastian Münster, 1539[17] : Et egrediatur virga de stirpe Isai, et surculus de radicibus eius fructificabit.
Bible, dite à l'épée, Genève, 1540[18] : Lors yssira une verge du tronc de Isse, et le rameau croistra de sa racine.
Biblia, Zurich, 1543[19] : Tum prodibit surculus de stirpe Iesse, et flos de radicibus eius nascetur.
Biblia, RE, 1557[20] : Et egredietur virga de semine Iשsai et surculus de radicibus eius crescret.
Musculus, *In Esaiam Prophetam*[21] : Et egredietur virga de caudice Isai, et surculus de radicibus eius crescet.

La plupart du temps, après l'énoncé du lemme biblique, Marlorat introduit la chaîne des commentaires par celui qu'il estime être celui de « Vatable » ([V]), proposant ainsi des indications philologiques. Il s'agit des annotations de la *Biblia*, parue chez Robert Estienne en 1557. Mais ces annotations de la *Biblia*, RE, 1557 ne sont pas en fait attribuables à Vatable, puisque celui-ci n'a pas donné de cours sur Ésaïe[22], ou en tous les cas rien ne nous en a été conservé. Nous appellerons cette source le Ps. Vatable.

15 Jean Œcolampade, *In Iesaiam prophetam, Commentarium Ioannis Oecolampadis Libri VI* (Basileae: s.n. [Apud Andream Cratandrum,] 1525).

16 *Biblia* (Lugduni: per Antonium du Ry, 1528).

17 *Hebraica Biblia Latina* (Basilae: s.n., 1534, réimpr. 1539).

18 *Bible* (Genève: Jean Girard, 1540).

19 *Biblia sacrosancta* (Tiguri: C. Froschoverus, 1543).

20 *Biblia* (s.l. [Genève]: R. Stephanus, 1557).

21 Wolfgang Musculus, *In Esaiam Prophetam Commentarii locupletissimi ac recens editi per Wolgangum Musculum Dusanum* (Basileae: per Joannem Hervagium & Bernardum Brand, 1557).

22 Dominique Barthélémy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament,* 2. *Esaïe, Jérémie, Lamentations*, Orbis biblicus et orientalis 50/2 (Göttingen/Fribourg-Suisse: Editions universitaires de Fribourg/Vandenhoeck et Ruprecht, 1986), 32; rappelons que la *Biblia* de Robert Estienne de 1545 propose deux traductions latines : la vulgate commune et la nouvelle version de Leo Iud (dite Bible de Zurich, 1543) ; sa révision de 1557 propose la vulgate commune et une révision de la *Biblia* de Pagnini. Voir Jean-François Gilmont, "Le sommaire des livres du Vieil et Nouveau Testament de Robert Estienne," in *Le Livre et*

Concernant ce verset d'Ésaïe 11, 1 : Calvin et Marlorat ont retenu *prodibit* (alors que toutes les autres traductions proposent *egredietur*) comme le Ps. Vatable (comme la Bible de Zurich) qui traduit le terme hébraïque ויצא par ce verbe *prodibit* ainsi que le ו par *autem*. Sans doute Calvin a-t-il retravaillé ce sens adversatif sur l'hébreu comme à l'accoutumée. Cet emploi adversatif de ו, bien que rare, est attesté[23]. Voici l'annotation de *Biblia*, RE 1557 sur Ésaïe 11, 1 :

> Et Egred<ietur> ויצא Prodibit autem. De semine מזגע de trunco. גזע proprie significat arborem excisam, cuius radix in terra manet : truncum apellamus. Accipitur et pro semine, ut scribit doctus inter Hebraeos. Quidam vertunt radicem, alii germen, alii stirpem, alii stipitem[24].

Ce « *doctus inter Hebraeos* » est David Qimhi dont cette interprétation est donnée dans la *Biblia Rabbinica* (1524–1525), parue chez Daniel Bomberg. On notera que la *Biblia*, RE, 1557 suit cette leçon. Cette attribution à David Qimhi est déjà explicitement faite par Œcolampade dans ses *In Iesaiam prophetam … Libri VI* en 1525. Les autres traductions mentionnées par la *Biblia*, RE, 1557 sont pour *stirps* celle de la Bible de Zurich[25] ou de Sebastian Münster[26], à la suite d'Œcolampade. On notera la traduction originale de Wolfgang Musculus[27], *caudex*, mais qui ne sera pas retenue par Marlorat.

Dans le corps de la chaîne exégétique sur Ésaïe 11, 1, le Ps. Vatable est cité une seconde fois à propos de *Et surculus*. Marlorat reproduit l'annotation de la *Biblia*, RE, 1557, mais sans donner le terme hébreu, signalant seulement

---

ses secrets, préfaces de Francis Higman et Monique Munod-Dopchie (Genève: Droz; Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain, 2003), 252 ; Jean-Pierre Delville, "L'évolution des vulgates et la composition des nouvelles versions latines de la Bible au xvi^{e} siècle," in *Biblia*: *les bibles en latin aux temps des réformés*, éd. Marie-Christine Gomez-Géraud (Paris: Presses universitaire de Paris-Sorbonne, 2008), 778.

23 *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, trad. M. E. J. Richardson, vol. 1 (Leiden: Brill, 1994), 258.

24 « Et Egred<ietur> ויצא Prodibit autem. De semine מזגע de trunco. גזע proprie significat arborem excisam, cuius radix in terra manet : truncum apellamus. Accipitur et pro semine, ut scribit doctus inter Hebraeos. Quidam vertunt radicem, alii germen, alii stirpem, alii stipitem », *Biblia* (RE, 1557), 177.

25 « Tum prodibit surculus de stirpe Iesse, et flos de radicibus eius nascetur … », *Biblia* (RE, 1557), 177.

26 « Et egrediatur virga de stirpe Isai, et surculus de radicibus eius fructificabit ».

27 « Et egredietur virga de Caudice Isai et surculus de radicibus eius crescet ».

la traduction possible par *et virgultum*[28]. Il mentionne encore le Ps. Vatable à propos de *crescet* et reprend l'annotation proposant une traduction latine[29] du *Targum* empruntée au commentaire d'Œcolampade sur Ésaïe, mais sans reproduire le texte targumique donné par le Bâlois. Là encore le terme hébreu (ה ר פ י) n'est pas mentionné par Marlorat[30].

Ésaïe 11, 2

> Marlorat, *Esaiae Prophetia* : resquiescet super eum spiritus Iehouae. Spiritus sapientiae et intelligentiae, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et timoris Iehouae[31]

Marlorat rompt avec son système habituel et ne donne pas mention du Ps. Vatable. La LXX donne pourtant une leçon différente que le texte massorétique pour la fin du verset, « piété » (ἐυσέβειας) et non « crainte » (ויראת). Cette leçon différente n'est pas mentionnée par Marlorat. Pourtant Jean Œcolampade signalait que « les LXX ont traduit crainte par ἐυσέβειας, piété »[32].

Ésaïe 11, 3

> Marlorat, *Esaiae Prophetia* : Et sagacem illum reddet in timore Iehouae, non secundum aspectum oculorum suorum iudicabit, neque ex auditu aurium suarum arguet.

Marlorat revient ici à son système habituel et propose d'emblée le Ps. Vatable et l'annotation de *Biblia*, RE, 1557. Le texte de cette bible, traduisant littéralement l'hébreu, propose en effet un lexique différent :

> *Biblia*, RE, 1557 : Et odorari faciet eum in timore Iehouae, : et non secundum visionem oculorum suorum uidicabit, neque secundum auditum aurium suarum arguet.

---

28 « Et surculus ונצר et virgultum », *Biblia* (RE, 1557), 177.

29 « Crescet יפרח germinabit, nascetur, fruicabit, proveniet. Chaldeus paraph[rastes] sic reddit istum versum, Egredietur autem Rex de filliis Iesse et Messias de filiis filiorum eius crescet », *Biblia* (RE, 1557), 177.

30 « [V] Alii, crescet, germinabit, nascetur, fruitificabit, proveniet. Chaldeus paraphrastes sic reddit istum versum, Egredietur autem Rex de filiis Iesse et Messias de filiis filiorum eius crescet », Marlorat, *Esaiae Prophetia*, 104 ; Œcolampade, *In Iesaiam Prophetam*, 97.

31 Marlorat, *Esaiae Prophetia*, 104.

32 « Timorem LXX interpretati sunt ἐυσέβειας : est pietatem », Œcolampade, *In Iesaiam Prophetam*, 97.

La version de Marlorat était déjà proposée dans l'annotation de la *Biblia*, RE, 1557. On remarquera la leçon très différente proposée par la Vulgate, suivant la LXX (*Et replebit eum spiritus*) :

> Vulgate : Et replebit eum spiritus timoris Dominum : non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet.

Wolfgang Musculus propose quasiment la même traduction que Calvin-Marlorat, *Et sagacem eum reddet*, mais signale que והריחו est le « hyphil »[33] (de sens factitif) de רוח (sentir par l'odorat), et donne la traduction de Jean Œcolampade, fondée sur ce והריחו (*odorari faciet*) qui sera reprise par la *Biblia*, RE, 1557.

Ésaïe 11, 4

> Marlorat, *Esaiae Prophetia* : Nam iudicabit in iustitia pauperes, et in aequitate arguet pro mansuetis terrae, et percutiet terram virga oris sui, et spiritu labiorum suorum interficiet impium.

Marlorat prend ici le rôle du Ps. Vatable et c'est sous son initiale ([A]) qu'est donnée l'explication philologique : « le ו est posé pour *nam* ou *sed* comme il plaît à certains, comme tu le lis : *Mais* il jugera dans la justice »[34]. Marlorat suit toujours le lemme proposé dans le commentaire calvinien, mais il justifie la traduction de ו. Le Ps. Vatable est cité pour la traduction d'*aequitate* : « Alii : rectitudine propter mansuetos terrae ». La *Biblia*, RE, 1557 et une autre source opèrent le rapprochement avec le psaume 37, 11 et Matthieu 5, 5.

Ésaïe 11, 5

> Marlorat, *Esaiae Prophetia* : Et erit iustitia balteus lumborum eius et fides balteus renum eius.

Marlorat suit ici le lemme du commentaire de Jean Calvin, alors que la *Biblia*, RE, 1557 propose *cingulum* à la place de *balteus*. Ce choix est théologique, *balteus* convenant davantage en raison de sa connotation religieuse : en Exode

33 « Ebraice est quae vox hyphil est a uerbo רוח quod odorari significat : ut uerti possit hoc loco. Et olfaciet ipse, uel reddet eum odoriferum, sicut uertit Oecolampadius : aut, Et odorari faciet eum, quamadmodum reddidit Pagninus… », Œcolampade, *In Iesaiam Prophetam*, 253. Œcolampade explique ensuite comme peut être conciliable la traduction des LXX et du Texte massorétique.

34 « Copula ו ponitur pro Nam, vel Sed, ut quibusdam placet, ut legas, Sed iudicabit in iustitia », *Biblia* (RE, 1557), 177.

28, 4, dans la Vulgate, *balteus* désigne la ceinture du Grand-Prêtre. La *Biblia*, RE, 1557 ne proposant pas d'annotation pour ce verset 5, Marlorat s'abstient de considérations philologiques ; une citation du commentaire de Jean Calvin est donnée d'entrée de jeu qui met en avant le sens de *balteus* comme insigne royal, applicable au Christ. À propos de *fides balteus renum eius*, Marlorat donne immédiatement le commentaire d'Œcolampade qui propose à la fois des éléments exégétiques, comme la traduction du *Targum*, et théologiques comme l'interprétation christologique du passage.

Ésaïe 11, 6

> Marlorat, *Esaiae Prophetia* et Calvin, *In Isaiam* : Habitabit lupus cum agno, et pardus cum hoedo accubabit, vitulus et leo, et pecus pingue pariter : et puer parvus reget eos.
> *Biblia*, RE, 1557 : Habitabit lupus cum agno, et pardus cum hoedo accubabit, vitulus et catulus leonis, et bubalus simul et puer parvus reget eos.
> Vulgate, RE, 1557 : Habitabit lupus cum agno, et pardus cum hoedo accubabit, vitulus et leo, ovis simul morabuntur, et puer parvus reget eos.
> Œcolampade, *In Iesaiam* : Et habitabit lupus cum agno, et pardus cum hoedo accubabit : et vitulus et leo, et pecus crassum simul, et puer paruus minabit eos.
> Musculus, *In Esaiam* : Et uersabitur lupus cum agno, et pardus cum hoedo accubabit : et vitulus et leunculus et pecus pingue simul (erunt :) et puer parvus minabit eos.

L'annotation du Ps. Vatable donne le terme hébraïque ומריא pour *bubalus*, cette traduction n'est pas retenue par Marlorat, qui propose *pecus pingue*, à la suite de la traduction de Jean Calvin, reprise par Wolfgang Musculus. On notera que cette expression, *pecus pingue*, se trouve déjà dans le commentaire de Conrad Pellikan sur Ésaïe[35], la source de Calvin. Celui-ci en donne un commentaire : la traduction de ומריא par *pecus pingue* est justifiée par une similitude de sens avec Ésaïe 1, 11 ; mais d'autres ont traduit bulatum, *taurum* et « Jérôme » (la Vulgate), *ovem*[36]. L'annotation du Ps. Vatable précise que le mot hébreu signifie *pecus pingue*[37].

Ésaïe 11, 8

35 Conrad Pellican, *In prophetas maiores et minores, ut vulgo vocantur, hoc est, in Isaiam … Commentarii Conradi Pellicani* (Tiguri: Christophorus Froschoverus, 1582), 219.

36 Marlorat, *Esaiae Prophetia*, 107 ; Musculus, *In Esaiam*, 259 ; Œcolampade, *In Iesaiam Prophetam*, 98.

37 Marlorat, *Esaiae Prophetia*, 107.

> Marlorat, *Esaiae Prophetia* et Calvin, *In Isaiam* : Et oblectabitur infans super foramine aspidis : et super speluncam cerastis qui ablactatus est, manum suam mittet.
> *Biblia*, RE, 1557 : Delectabiturque lactens super foramen aspidis, et super cavernam reguli ablactatus manum suam extendet.

Œcolampade, Calvin, Marlorat et Musculus proposent *oblectabitur* ; l'annotation du Ps. Vatable, cité par Marlorat, propose en effet *oblectabitur* mais aussi *delectabitur*, comme la Vulgate et la nouvelle traduction latine de la *Biblia*, RE, 1557 et précise que l'inaccompli de la phrase dans le texte hébraïque signifie que personne aux temps du Christ ne blessera quelqu'un d'autre[38].

Ésaïe 11, 9

> Marlorat, *Esaiae Prophetia* et Calvin, *In Isaiam* : Non nocebunt, neque iniuriam inferent in toto monte sanctitatis meae : quoniam impleta erit terra scientia Iehouae, tanquam aquis mare operientibus.

Le Ps. Vatable, à propos de *quoniam impleta erit terra*, précise que d'autres traducteurs préfèrent *quia repleta est terra*, c'est-à-dire ont choisi un passé à la place de l'inaccompli hébraïque *replebitur*[39]. Marlorat cite cette remarque mais ne reprend pas le terme hébraïque cité par le Ps. Vatable (מלאה). De même pour « scientia Iehovae » : « דעת est un infinitif mis pour un substantif. Savoir ou connaitre à la place de science et connaissance »[40].

Ésaïe 11, 16

> Marlorat, *Esaiae Prophetia* et Calvin, *In Isaiam* : « Et erit semita reliquiis populi eius, quae residuae erunt ab Assur, quemadmodum fuit Israeli, in die quo ascendit e terra Aegypti.

Marlorat cite l'annotation du Ps. Vatable concernant מסלה en conservant le terme hébraïque. L'annotation mentionne une traduction proche du texte de

38 « Phrasis hebraica quae significat futurum ut temporibus Christi nemo alterum laedat… », *Biblia* (RE, 1557), 176.

39 « Alii vertunt, Quia repleta est terra. Praeteritum Hebraicum pro futuro, Replebitur », Marlorat, *Esaiae Prophetia*, 108.

40 « דעת Infinitivus pro nomine. Scire vel cognoscere, pro scientia vel cognitione », Marlorat, *Esaiae Prophetia,* 108.

la Vulgate : « Eritque via residuo populi sui » (Vulgate de la *Biblia*, RE, 1557 : « populi meo »).

Ces quelques éléments nous permettent d'avancer ces affirmations, qu'un examen approfondi sur l'ensemble de la chaîne devrait confirmer : la Bible de Marlorat est constituée par les lemmes du commentaire calvinien. Marlorat fonde sa chaîne de commentaires sur un socle philologique, provenant des annotations de la Bible latine éditée par Robert Estienne en 1557. Quand l'annotation est inexistante dans la Bible d'Estienne, Marlorat s'abstient de considérations philologiques ou exceptionnellement fait appel au commentaire d'Œcolampade pour pallier cette défaillance. Rappelons que le commentaire du Bâlois a ceci de particulier qu'il intègre les considérations exégétiques, par exemple les traductions targumiques et les interprétations rabbiniques à son interprétation christologique. La mention des différences entre le texte massorétique et la LXX, si fondamentales dans le commentaire de Wolfgang Musculus, par exemple, est ici absente. Marlorat n'a recours ni au grec, ni à l'hébreu, ni à l'araméen présents dans les commentaires employés. Il gomme volontairement ces références, à une exception près (Ésaïe 11, 6). Marlorat peut s'arroger le rôle du Ps. Vatable, comme en Ésaïe 11, 4 où il défend une traduction du ו adversatif.

4 Les procédés interprétatifs

Mots-crochets et chevilles

Pour enchaîner les extraits de commentaires, Marlorat use d'un procédé employé dans les commentaires traditionnels en particulier monastiques : le mot-crochet ; ici c'est le cas pour *pius* (Ésaïe 11, 1) qui permet de construire la logique de l'interprétation. Le commentaire de Musculus, cité en premier, donne l'interprétation générale, elle est christologique : ce chapitre 11 célèbre la gloire du Christ et son Incarnation[41]. Dans l'ensemble de l'*Esaiae prophetia* sur Ésaïe 11 (et sur l'ensemble même d'Ésaïe), le sens obvie est ce sens christologique. Marlorat ne mentionne aucun « transfert de sens »[42] entre un sens premier littéral et un sens second. Une fois établi le socle de la traduction justifiée par des annotations philologiques, l'interprétation théologique est donnée d'emblée et elle fait office de sens premier, littéral.

41 « M Celebrat hoc capite Vates Christi gloriam atque de exortu illius secundum carnem egregie non minus quam dilucide vaticinatur », Marlorat, *Esaiae Prophetia*, 104.

42 Voir Gilbert Dahan, *Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e^-XIV^e^ siècle* (Paris: Les éditions du Cerf, "Patrimoines christianisme", 1999), 435–436.

Cette première affirmation christologique est corroborée par la suivante extraite du commentaire d'Œcolampade : à Christ et en nul autre convient cette prophétie[43]. Une courte phrase de Marlorat lui-même fait office de cheville avec le commentaire suivant : à partir de cette prophétie les *pii* peuvent recevoir consolation[44]. *Pii* et *consolatio* sont les mots-crochets repris dans la citation suivante extraite du commentaire de Calvin[45]. Le chevillage est la tâche que s'est allouée Marlorat ; sauf exception, ses interventions servent à relier deux commentaires en chevillant l'un à l'autre au moyen d'une phrase à teneur théologique. Les trois phrases qui se succèdent forment une unité théologique :

> [O] In Christum ergo et in nullum alium competit haec prophetia
> [A] ex qua pii plurimum consolationis accipere potuerunt
> [C] Etenim quum descriptio tantarum calamitatum pios terrere, iisque desperationis materiam afferre posset, consolationem adhiberi oportuit
> [O] A Christ donc et à nulle autre s'applique cette prophétie
> [A] à partir de laquelle les hommes pieux peuvent recevoir la plus grande consolation
> [C] Et en effet alors que la description de si grandes calamités peut terrifier les hommes pieux et apporter un sujet de désespérance, il importe d'ajouter la consolation.

Le rôle de Marlorat peut consister aussi à élargir le nombre des références scripturaires ou à fournir des textes bibliques parallèles. C'est le cas par exemple en Ésaïe 11, 4, à propos de *Nam iudicabit in iustitia* : Marlorat a donné un extrait du commentaire de Musculus qui définit la justice du Christ comme un « tutorat du Christ envers les pauvres »[46] et une annonce de l'Évangile aux démunis selon Matthieu 11, 5. Marlorat complète cette mention par une citation scripturaire et une précision, qui permet le chevillage avec le commentaire suivant, celui de Musculus (introduit par *itaque*) : « et ailleurs [Jésus] disait : Il m'a envoyé évangéliser les pauvres. Luc 4 [18] ». Marlorat propose des interprétations ecclésiologiques dans un ensemble de commentaires massivement christologiques : ainsi à propos d'Ésaïe 11, 2 (*Spiritus sapientiae et intelligentiae*) :

43 « [O] In Christum ergo et in nullum alium competit haec prophetia. », Marlorat, *Esaiae Prophetia*, 104.

44 « [A] ex qua pii plurimum consolationis accipere potuerunt », Id.

45 « [C] Etenim quum descriptio tantarum calamitatum pios terrere, iisque desperationis materiam afferre posset, consolationem adhiberi oportuit », Id.

46 « Hic docet Christum pauperum tutorem fore : vel significat ad quos gratia Christi proprie pertineat, nempe ad pauperes, vel mansuetos… », Marlorat, *Esaiae Prophetia*, 106.

« Déjà les dons dont le Christ fut pourvu, le prophète les recense pour que son Église en soit remplie »[47].

Figures de style

Pour Calvin, le discours prophétique est avant tout un discours oral, modèle des prédications réformées[48] ; il contient de ce fait des figures de style comme la métaphore et l'antithèse, pensons à celle de la forêt abattue d'Ésaïe 10, 33–34 ; il s'agit d'une métaphore, qui procurerait une « plus grande grace » que la simple annonce de la venue du Messie[49]. De même l'antithèse vient amplifier la métaphore d'Ésaïe 10, 33–34 qui annonçait la destruction de la forêt, en évoquant, en Ésaïe 11, la résurgence d'un rejeton de la souche demeurée en terre[50]. Calvin mentionne aussi la figure de l'hypallage : en Ésaïe 11, 5 (*fides balteus renum eius*), il commente ainsi : le prophète décrit ici un double baudrier, la justice et la vérité. Il s'agit d'une hypallage[51] : il faut comprendre que Christ sera ceint de la « justice véritable ». Notons que le terme est présent dans la chaîne de Marlorat et le commentaire latin de Calvin, mais remplacé par une expression moins savante (« Toutesfois il me semble que ce n'est qu'une mesme chose »)[52] dans le commentaire en français.

5 En conclusion

Cette courte étude sur l'*Esaiae Prophetia* d'Augustin Marlorat, chapitre 11, nous permet de mesurer le travail effectué par ce disciple fidèle de Jean Calvin afin de proposer aux réformés français une anthologie des nouveaux commentaires évangéliques. Plusieurs indices laissent penser que l'entreprise devait servir aux prédicateurs : le souci de fonder la chaîne de commentaires sur le socle

47 « Iam dona quibus instructus fuerit Christus, Propheta recenset, ut his tandem Ecclesiam suam locupletaret » (Marlorat, *Esaiae Prophetia*, 105).

48 Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la Parole, étude de rhétorique réformée*, Bibliothèque littéraire de la Renaissance, série 3, 28 (Paris: Champion, 1992), 276.

49 Calvin, *Commentaires sur le prophète Ésaïe*, 170.

50 « Nunc inter se respondeant antithesa, dicit ex trunco prodituram surculum… » (Marlorat, *Esaiae Prophetia*, 104).

51 « Propheta duplicem hic balteri ornarum describit, iustitiam et veritatem. Nisi forte hypallagen esse magis placeat, ac si diceret Christum veraci iustitia praecinctum fore » (Marlorat, *Esaiae Prophetia*, 107).

52 Jean Calvin, *Commentaires sur le prophète Ésaïe* (Genève: Adam et Jean Riveriz, 1552), 170.

d'un sens littéral-philologique, en empruntant les annotations du Ps. Vatable, l'effacement des marques savantes, comme les termes hébreux, grecs ou araméens (mais conservés dans quelques occasions), les citations targumiques (présentes chez Œcolampade) montrent qu'il s'agit d'une entreprise destinée à des hommes de culture intermédiaire qui n'ont pas les moyens de se constituer une bibliothèque érudite avec des commentaires onéreux. Le chevillage des commentaires au moyen les uns aux autres selon une cohérence théologique visait certainement l'établissement d'un plan de prédication ou d'étude biblique en vue de l'édification. Le marqueur calvinien est clair : la proportion des emprunts à Calvin est de deux tiers, sa théologie omniprésente comme son exégèse biblique et rhétorique. Malgré l'autorité déterminante du réformateur genevois, celui-ci ne suffisait plus à l'étude des textes scripturaires. Les rhénans, Musculus ou Œcolampade, par leur connaissance affinée des textes massorétiques et grecs mais aussi de la tradition rabbinique apportaient des compléments nécessaires, mais que l'on prend soin de gommer. Une ligne exégétique claire est dessinée, largement partagée par tous les réformateurs de cette décennie 1550–1560 : l'interprétation christologique est le sens premier et tout à la fois le vrai sens spirituel. Calvin considérait que les prophéties vétérotestamentaires étaient le modèle de la prédication réformée : Augustin Marlorat propose ici à son public une *prophetia*, une vaste prédication de l'Évangile de Jésus-Christ.

Bibliographie

Sources imprimées

Bèze, Théodore de. *Histoire ecclésiastique*. Anvers [Genève]: de l'imprimerie de Jean Remy [Jean de Laon pour Louis Du Rozu], 1580. Réédité par Guillaume Baum et Édouard Cunitz, 2 vols. Paris: Fischbacher, 1884.

Bèze, Théodore de, et Goulart, Simon. *Les vrays pourtraits des hommes illustres en piété et doctrine, du travail desquels Dieu s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye religion en divers pays de chrestienté*. Genève: Jean de Laon 1581.

Bible. Genève: Jean Girard, 1540.

Biblia. Lugduni: per Antonium du Ry, 1528.

Biblia. Lutetiae: ex officina Roberti Stephani, 1545.

Biblia. S.l. [Genève]: R. Stephanus, 1557.

Biblia sacrosancta. Tiguri: C. Froschoverus, 1543.

Bucer, Martin. *Verantwortung M. Butzers*. Strasbourg: Johann Schott, 1523.

Calvin, Jean. *Commentaires sur le prophète Ésaïe*. Genève: Adam et Jean Riveriz, 1552.

Calvin, Jean. *Commentarii in Isaiam prophetam*, édité par Nicolas de Gallars. Genevae: ex officina Ioannis Crispini, 1551.

Crespin, Jean, Goulard, Simon et Tagaut, Jean. *Histoire des martyrs persecutez et mis à mort pour la verité de l'Euangile, depuis le temps des Apostres jusques à l'an 1574. Comprise en dix livres, contenans Actes memorables du Seigneur*. S.l. [Genève]: s.n. [Eustache Vignon], 1582. Réédité s.l. [Genève] : s.n. [Héritiers d'Eustache Vignon], 1608.

Hebraica Biblia Latina. Basilae: s.n., 1534. Réimprée 1539.

[Marlorat, Augustin.] *Apologie des ministres et anciens de l'Eglise réformée en la ville de Rouen sur le brisement des images*. S.l.: s.n., 1562.

Marlorat, Augustin. *Esaiæ Prophetia, cum catholica expositione ecclesiastica, quam Augustinus Marloratus, Verbi Dei minister in sacris literis exercitatissimus, ex theologis omnium huius seculi præstantissimis excerpsit, suúmque in eam symbolum contulit …* S.l. [Genève]: excudebat Henricus Stephanus, illustris viri Huldrichi Fuggeri typographus, 1564.

Marlorat, Augustin. *Genesis, cum catholica expositione ecclesiasticâ ex universis probatis Theologis, sive Bibliotheca = expositionum geneseos, id est, expositio ex probatis Theologis collecta, et in unum corpus conflata*. S.l. [Genève]: excudebat Henricus Stephanus, illustris viri Huldrichi Fuggeri typographus, 1562.

Marlorat, Augustin. *In CL Psalmos Davidis et aliorum ss. prophetarum explicatio ecclesiastica, seu Bibliotheca expositionum in Psalmos* […] *Item Cantica sacra* […] *cum simili expositione, Augustino Marlorato* […] *authore*. Genevæ: Sumptibus Eustathii Vignon et Joannis le Preux, 1585.

Marlorat, Augustin. *Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica* […] *id est, ex universis probatis theologis* […] *excerpta a quodum verbi Dei ministro*. S.l. [Genève]: excudebat Henricus Stephanus, illustris viri Huldrichi Fuggeri typographus, 1561.

Musculus, Wolfgang. *In Esaiam Prophetam Commentarii locupletissimi ac recens editi per Wolgangum Musculum Dusanum*. Basileae: per Joannem Hervagium & Bernardum Brand, 1557.

Œcolampade, Jean. *In Iesaiam prophetam, Commentarium Ioannis Oecolampadis Libri VI*. Basileae: s.n. [apud Andream Cratandrum,] 1525.

Pellican, Conrad. *In prophetas maiores et minores, ut vulgo vocantur, hoc est, in Isaiam* […] *Commentarii Conradi Pellicani*. Tiguri: Christophorus Froschoverus, 1582.

Littérature

Backus, Irena. *Reformation, Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich and Wittenberg*. Oxford: Oxford University Press, Oxford Studies in Historical Theology, 2000.

Barthélémy, Dominique. *Critique textuelle de l'Ancien Testament, 2. Esaïe, Jérémie, Lamentations*. Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht; Fribourg, CH: Editions universitaires de Fribourg, 1986.

Céard, Jean (dir.). *La France des humanistes. Henri II Estienne, éditeur et écrivain*, édité par Judith Kecskeméti, Bénedicte Boudou, Hélène Cazes. Turnhout: Brepols, Europa Humanistica, 2003.

Dahan, Gilbert. *Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e^-XIV^e^ siècle*. Paris: Les éditions du Cerf, Patrimoines christianisme, 1999.

Dannreuther, Henri. "Le martyr Augustin Marlorat et son frère Martin." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* 40 (1891): 2–22.

Delville, Jean-Pierre. "L'évolution des vulgates et la composition des nouvelles versions latines de la Bible au XVI^e^ siècle." In *Biblia: les bibles en latin aux temps des réformés*, édité par Marie-Christine Gomez-Géraud, 71–106. Paris: Presses universitaire de Paris-Sorbonne, 2008.

Gilmont, Jean-François. "Le sommaire des livres du Vieil et Nouveau Testament de Robert Estienne." In *Le Livre et ses secrets*, préfaces de Francis Higman et Monique Munod-Dopchie, 245–264. Genève: Droz; Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain, 2003.

Hobbs, Gerald. "Augustin Marlorat: the Presumed Authority of Catholicity." Conférence donnée devant la *Society for Reformation Studies*, Westminter College, Cambridge, 4 avril 2013.

Koehler, Ludwig et Baumgartner, Walter (eds.) *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, traduit par M. E. J. Richardson. Leiden: Brill, 1994.

Millet, Olivier. *Calvin et la dynamique de la Parole, étude de rhétorique réformée*. Paris: Champion, Bibliothèque littéraire de la Renaissance, série 3, 28, 1992.

Roussel, Bernard. "Augustin Marlorat." In Le temps des Réformes et la Bible, dirigé par Guy Bedouelle, Bernard Roussel. Bible de Tous les Temps 5, 254–257. Paris: Beauchesne, 1989.

Pierre Pithou, Théodore de Bèze et la chronologie des traités de Tertullien

Pierre Petitmengin

Il y a une dizaine d'années, lorsqu'Irena Backus organisait le colloque célébrant le quatre-centième anniversaire du décès de Théodore de Bèze (1605), nous avions choisi de publier en parallèle deux études[1] sur les éditions de Tertullien annotées l'une de la main du grand juriste et historien Pierre Pithou (1539–1596)[2], et l'autre de celle de Bèze[3]. Chaque exemplaire comporte des annotations qui lui sont propres, mais une grande partie leur est commune : elles sont le témoignage d'une collaboration attestée depuis 1570 et qui a dû cesser au plus tard avec la conversion au catholicisme de Pithou, rescapé de la Saint-Barthélémy. Dans le cas de Tertullien, tout se passe comme s'il y avait eu une répartition des rôles, Pithou se concentrant sur les problèmes textuels et historiques et Bèze sur les questions doctrinales. Pithou a prêté à son aîné son exemplaire de travail, et celui-ci lui a communiqué ses annotations d'une façon ou d'une autre, sans doute au moyen d'une copie[4]. Une étude complète de toutes ces gloses, maintenant possible grâce à la numérisation des documents originaux, devrait permettre de mieux comprendre les modalités de l'échange, et de faire quelques découvertes sur la transmission et l'interprétation de Tertullien, mais nous avons préféré nous limiter à un thème abordé par les deux humanistes, celui de la chronologie de ses traités[5].

1 Pierre Petitmengin, "De Théodore de Bèze à Jacques Godefroy. Travaux protestants sur Tertullien et Cyprien," in *Théodore de Bèze* (*1519–1605*). *Actes du Colloque de Genève* (*septembre 2005*), publiés par l'Institut d'histoire de la Réformation sous la direction d'Irena Backus (Genève: Droz, 2007), 309–337, surtout 311–316 ; Irena Backus, "En guise d'appendice. Quelques remarques sur les annotations doctrinales de Bèze dans son exemplaire de Tertullien," ibid., 339–352.

2 Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, Fol. CC 233, INV 224 FA (consultable sur le site : www.archive.org/details/FOLCC233INV224FA). Il s'agit d'un exemplaire de l'édition de Sigismundus Gelenius (Basileae: Froben, 1550).

3 Genève, Bibliothèque de Genève, Bf 81 Rés (sa numérisation sera bientôt accessible sur le site *e-codices*). Il s'agit d'un exemplaire de l'édition parisienne imprimée en 1545 par Charlotte Guillard.

4 Voir Backus, "En guise d'appendice," 340–342.

5 Voir Petitmengin, "De Théodore de Bèze à Jacques Godefroy," 316 ; Backus, "En guise d'appendice," 341.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_014

Le premier éditeur de Tertullien, Beatus Rhenanus, avait beaucoup insisté dans la page de titre de son édition[6] sur l'antiquité de celui qui fut *inter Latinos ecclesiae scriptores prim*[*us*] et précisé sobrement sa date : *Floruit sub Caess. Seuero Pertinace et Antonino Caracalla, ualde uicinus Apostolorum temporibus, circa annum a Christo passo* CLX. Cette indication chronologique[7] lui permet surtout de montrer que les opinions de Tertullien, antérieur à tous les conciles sauf celui des Apôtres, ne doivent pas être jugées à l'aune des dogmes modernes : une remarque jugée sans doute trop « réformatrice »[8], qui disparaîtra des éditions postérieures. Sur les œuvres elles-mêmes, la brève *Vita Tertulliani* qui précède l'édition[9] se borne à signaler, d'après Jérôme, que dans la seconde moitié de sa vie cet auteur célèbre a rédigé sous l'influence du montanisme de nombreux traités (*multis libris*) qui font référence à la Nouvelle Prophétie ; plusieurs œuvres ont même été composées spécifiquement contre l'Église : *De pudicitia, De persecutione, De ieiuniis, De monogamia, De ecstasi libros sex et septimum quem aduersus Apollonium composuit.* Il note aussi, dans les marges de son édition, les renvois internes dont Tertullien est friand, mais sans en tirer de conclusions. Telle était donc la situation quand Pithou, lisant la plume

6 *Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani* (Basileae: apud Io. Frobenium, juillet 1521), f. a 1r. (page de titre). Deux éditions revues parurent en 1528 et 1539, toujours dans l'*officina Frobeniana*.

7 Tirée du *De monogamia,* 3, 8 : « iam non oblique a nuptiis avocans, sed exerte, cum magis nunc tempus in collecto factum sit [cf. 1 Cor 7, 29], annis circiter CLX exinde productis. » En fait, comme le note Rhenanus dans sa *Vita Tertulliani* (in *Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani,* f. a 6r.), « ab aetate diui Pauli supputationem temporis init », et comme on ne sait rien de la date que Tertullien attribuait à 1 Cor, on ne peut rien tirer de précis de ce témoignage ; voir Timothy D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 247. Nous renverrons souvent à cet ouvrage (réimprimé avec un *Postscript* en 1985), car même s'il a été contesté (sur ce point même, voir Tertullien, *Le mariage unique* (*De Monogamia*), éd. Paul Mattei, Sources chrétiennes 343 [Paris: Éditions du Cerf, 1988], 22–23), il a le mérite d'aborder clairement les méthodes de datation.

8 Une belle étude de Charles Munier, "Les annotations de Beatus Rhenanus aux éditions de Tertullien (Bâle: 1521 ; 1528 ; 1539) et leur mise à l'*Index librorum prohibitorum*," in *Beatus Rhenanus (1585–1547), lecteur et éditeur des textes anciens* (Turnhout: Brepols, 2000), 235–262, a montré que Rhenanus lui-même estompait déjà certaines de ses positions avant l'achevé d'imprimer de l'édition princeps.

9 Ce bref texte, inséré aux f. a 5v.–6r. entre la dédicace à l'évêque d'Olomouc Stanislaus Turzo et l'*Admonitio de quibusdam Tertulliani dogmatis* (une sorte de « paratonnerre » dogmatique), est repris dans la *Geleniana* de 1550, f. † 6v. ; dans son exemplaire, Pithou se borne à ajouter une référence à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (II, 2).

à la main toute l'œuvre de Tertullien[10], essaie d'en dégager une chronologie relative.

Comme on pouvait s'y attendre, Bèze étant plus intéressé par la théologie que par l'histoire, c'est à Pithou que revient la part du lion dans ce travail de pionnier. Il relève en tête de nombreux traités les indications chronologiques qu'il a tirées des notes de Rhenanus ou de ses propres observations, et surtout il les regroupe et les commente dans une sorte de liminaire placé en tête de son édition, sur le contre-plat supérieur. Ses biffures, ses ajouts, ses repentirs montrent qu'il ne s'agit pas d'une œuvre achevée, mais d'un brouillon *in statu nascendi*, parfois peu lisible[11], dont l'édition s'apparente (toutes proportions gardées !) à celles que la critique génétique essaie d'obtenir à partir des manuscrits d'un auteur moderne[12]. On a pensé utile de préciser les normes suivies dans notre transcription.

> la numérotation des notices (en gras) est ajoutée, celle due à Pithou ne concernant que six traités (**6[b], 25-29**) ; les titres des traités de Tertullien sont composés en italiques
> l'orthographe, parfois fluctuante, est respectée ; la ponctuation, légèrement renforcée pour faciliter la compréhension
> les abréviations sont résolues, sauf les plus évidentes (lib. pag. aduer. etc.)
> les lettres omises (en fin de mot) sont composées en italiques
>
> les lettres ou les passages supprimés sont biffés
> les mots ajoutés au-dessus de la ligne sont placés entre soufflets (< >)
> les compléments de notices (écrits avec une encre plus sombre) sont soulignés
> les lettres nons lues sont représentées par une barre oblique (/)
> les mots non déchiffrés sont ombrés

10 En plus de la *Geleniana* in folio, qu'il annote, il disposait aussi du reprint in octavo de cette édition, paru en deux volumes à Paris en 1566, comme le montre, dans son programme de lecture (infra **$ A**), un renvoi à la page 461 du t. 1, qui s'ouvre en effet au milieu du livre IV de l'*Adversus Marcionem* (IV, 38, 5). Bèze possédait lui aussi un exemplaire de cette « édition de poche », qui a été conservé (Bibliothèque de Genève, Bf 83 ; voir Petitmengin, "De Théodore de Bèze à Jacques Godefroy," 314).

11 C'est ici le lieu de dire notre gratitude envers François Dolbeau qui, comme jadis Irena Backus elle-même, nous a aidé à lire certains passages difficiles. Il reste malheureusement quelques mots non encore déchiffrés.

12 Au moins celle pratiquée dans la tradition française : voir Almuth Grésillon, *Eléments de critique génétique: lire les manuscrits modernes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), 196–198.

on donne entre crochets carrés les références des textes de Tertullien auxquels Pithou renvoie par la page de son édition, et celles des œuvres antiques qu'il invoque.

Le mémoire de Pithou

Tertullianus ante quam Clericorum Romanae Ecclesiae inuidia et contumeliis prouocatus ad Montani dogma palam deficeret [HIER *vir ill* 53] haec videtur scripsisse.

1. *Ad Scapulam*
2. *Apologeticum* cuius meminit Lactantius lib. 5 c. 4. [*inst v,4,3*]
3. *De praescriptionibus aduersus haereticos* qui citatur in lib. de carne Christ*i* 22 [*carn 2,6*] et aduersus Marcionem lib. I 147 [*Marc i,1,7*], nisi quis putet quae de disciplina tangit 111 [*praes 41*] habere aliquid paracletici dogmatis. Sed quae tractat 103 [*praes 22,8-10*] omnino paracletum destruunt.
4. *Aduersus Iudaeos* videtur citari in Epist. de cibis Iudaicis
5. *De cibis iudaicis* si modo Tertulliani es*t* ac non potius Cypriani aut alterius sub Decio
6ª. *Contra Marcionem* prior editio quae videtur citari in lib. de carne Christi 26 [*carn 7,1*], in Scorpiaco 716 [*scorp 5,1*] et de resurrectione carnis 46 [*falso ; ad 15 alludit*]. Ex //hac non immerito censeretur liber quartus atque etiam quintus qui hodie tribus <aliis tempore> posterioribus subiecti leguntur, nisi in fine tamen libri Iª <recogniti ª *ex marg*> uidetur polliceri quod illis libris praestabit [*Marc i,29,9*]. Et sane si illi ipsi libri postea citantur, sequitur ut et librum de carne Christi et Scorpiacum inter eos reponamus qui post apertam defectionem a Tertulliano scripti sunt. ~~quod venter est ///det.~~ Lib. 5 aduersus Marcionem meminit libri de resurrectione 310 [*Marc v,10,1*] *in marg. ad lin. 1*] Hieronymus praefat. in Abdiam [*PL 25, 1098C*] *ad lin. 3-5*] Sed inverisimile est
7. *Aduersus Hermogenem* citatur in lib. aduersus Valentinianos 394 [*Val 16,3*]
8. *Aduersus Valentinianos*
9. *De baptismo* /// in quo tamen quod ait paenitentiam in hominis esse potestate 707 [*bapt 10,2*] proxime ad paracleticam perfectionem accedit. Nam ex paracleto perfectio, inde liberum arbitrium etc. Videtur tamen multo ante defectionem scriptus

10. *De pœnitentia* in quo post baptismum unam tantum paenitentiam admittit, quae fuit etiamtum catholicorum sententia. ~~Hunc librum imitatus est Cyprianus~~ ////

11. *De patientia* in quo tamen illud Montanicum nescio quid redolet pag. 9 nondum maritm [*pat 5,10*]. Imitatus est tamen Cyprianus de bono patientiae

12. *De oratione* si quidem Tertulliani est

13. *De testimonio animae* citatur in lib. de resurrectione carnis 31 [= *carn 12, 5*]

14. *De ~~Carne~~ Trinitate* si quidem [*in rasura*] Tertulliani <est> ac non potius Nouatiani presbyteri ut Hieronymus significat sed ex Tertulliano [*vir ill 70*]

15. *De carne Christi* citatur in lib. de resurrectione carnis 46 [*res 2,5*] +

16. *Scorpiacum contra Gnosticos* +

+ Videntur et hi tractatus post defectionem scripti siquidem libri aduersus Marcionem quorum in ipsis fit mentio illi sunt qui hodie extant ~~recogniti~~ Nam priorem editionem amissa*m* Tertullianus ait 194 [*Marc III,1,1*] et initio lib. I [*Marc I,1,1*]

17. *De Spectaculis* citatur in lib. de idololatria 735 [*idol 13,1*]

18. *De idololatria*

19. *De pallio*

20. *De habitu muliebri* [ex *mulierum*]

21. *De cultu fœminarum*

22. *Ad Vxorem lib. II*

23. *De Corona militis*

24. *Exhortatio ad Martyres*

Ex his quamuis quaedam nescio quid paracletici dogmatis redoleant, ex quo sunt illa, ad// martyria ~~oblatio~~ <promptitudo ~~i~~nimica,> <nimius> disciplinae ~~t/an//us~~ rigor, castitas indiscreta, nuptiarum odium, perfectio etc., de quibus verisimile est diu ante defectionem Tertullianum in Montani sententiam <potius> inclinasse, palam tamen et diserte non tractatur nec paracleti traditio pretenditur, Vt in iis quae sequuntur tractatibus quos post defectionem scriptos negari non potest licet ex eis quatuor tantum Hieronimus enumeret [*vir ill* 53]

6[b]. 1. *Aduersus Marcionem libri V* si quidem extant ab ipso Tertylliano ~~reformati~~ recogniti quemadmodum ipse testatur [*Marc I,1,1–2*], in quorum primo aperte montanizat 166 [*Marc I,29*] <214 [*Marc III,24*] 255 [*Marc IV,22,4*]> et alibi. Nam illud quidem de mille annis 336 [?] <214 [*Marc III,24,3-6*] > etiam Catholicorum quorundam fuit ut Hyppoliti, etc. Seueri Sulpi*cii,* Victor*ini*, Irenaei. Vide

Hieronymum in cap. 36 Ezechielis [*PL 15,339B*] et praefationem in librum 18 in Esaiam [*PL 14,627B*]

25. 2. *Aduersus Praxeam* 405 [cf. *Prax 1,4–5*]. Citatur tamen a Hieronymo in principio Quaestionum Hebraicarum in Genesim [*PL 23', 937C*]. Quem etiam epitomatum a Nouatiano idem alibi testatur [*vir ill 70*]

26. 3. *Aduersus Psychicos de Ieiuniis* id est aduersus Catholicos 743 [cf. *Pud 1,10*]

27. 4. *De Anima* citatur in libro de resurrectione carnis [*res 17,2*]. Aperte Montanizat 685 [*An 55*]

28. 5. *De resurrectione carnis* siquidem post librum de anima quem citat scriptus est. Vide pag. 90 [*res 17,2*]. Citatur lib. 5 aduersus Marcionem 310 [*Marc V,10,1*]. Mirum quod Millenariorum de resurrectione somnii in eo libro nulla sunt vestigia cum tam aperte prodatur lib. 3 aduersus Marcionem 214 [*Marc III, 24,3–6*]

29. 6. *De Virginibus Velandis*

30. *Exhortatio ad castitatem* Niceph. 4. 54 [NICEPHORUS CALLISTUS, *Hist. IV,34* (*PG 145, 1057*)]

31. *De pudicitia* Hieronymus Epist. 146 ad Damasum [*epist 21,3,2*]

32. *De monogamia* Citatur a Hieronymo in epistula ad Paulinum [*epist 85,5,1*]

33. *De fuga in persequtione* siue de persequtione

34. Enumerat et Hieronymus [*vir ill 53*] *De Ecstasi libros VI* et septimum *aduersus Apollonium* qui non extant. Videtur eos innuere Tertullianus ipse lib. 4 adu. Marcionem p. 254 [–255 *Marc IV,22,4*]

35. Scripsit et *de spe fidelium* opus cuius ipse meminit lib. 3 aduersus Marcionem 214 [*Marc III,24,2*] nisi forte et ad lib. aduersus Iudaeos referatur

---

NOTES DE TRAVAIL DE RHENANUS, en haut de la page

A. *à gauche*

Restant adhuc legendi libri 4 et 5 *aduersus Marcionem* a p. 461 (**6**)
- *Aduersus Hermogenem* **(7)**
- *Aduersus Praxeam* (**37**)
- *De Trinitate* (**14**)

B. *à droite*
Regino Prumiensis in chronico Tertullianum inter martyres recenset
[PL 132,20D]

Pithou recense dans sa liste les 33 traités publiés dans la *Geleniana*, et même deux de plus qui ne sont connus qu'indirectement (**34, 35**). Il est la premier érudit moderne à signaler comme douteuses deux œuvres que la critique attribue aujourd'hui à Novatien (**5, 14**), mais ses soupçons sur l'authenticité du *De oratione* (**12** ; alors limité aux chapitres 1–19) n'ont pas trouvé d'écho. L'ordre des traités surprend ; il surprenait déjà Simon Goulart, qui le connaissait par le Tertullien de Bèze[13]. En effet, alors que les 22 textes publiés dans l'édition princeps et les 11 autres apportés par l'édition parisienne de 1545 étaient présentés dans un ordre « brut de décoffrage », Pithou essaie de reconstituer une progression inspirée par le *De viris illustribus* de Jérôme : d'abord les traités apologétiques (**1, 2**), où l'*Ad Scapulam* surprend par sa première place ; puis une grande série de traités (**3–24**), où il détecte parfois des traces de montanisme ; enfin, les œuvres écrites après la rupture (*post defectionem*), qu'il commence à numéroter, de 1 à 6 (en **6b, 25–29**), pour y renoncer bien vite (**30–33**) ; y figurent naturellement les quatre traités cités par Jérôme (**26, 31–33**) ; on notera l'alternative *De fuga in persecutione siue de persequtione* (**33**), qui introduit le titre donné dans le *De viris* après celui attesté par la tradition manuscrite. Aucune indication chronologique n'est fournie, même quand le texte de Tertullien se laissait facilement interpréter ; ainsi le théologien flamand Jacques de Pamèle qui le premier essaie de retracer la vie de Tertullien suivant les années de l'ère chrétienne[14] n'aura pas de mal à convertir *a*(*nno*) *XV iam Seueri imperatoris* (*Marc* I, 15, 1) en la date de 208[15].

Pithou n'a pas recours à des sources historiques, comme les *Scriptores Historiae Augustae* ou Dion Cassius, mais il a le mérite d'utiliser les auteurs ecclésiastiques qui mentionnent ou utilisent Tertullien, avant tout saint Jérôme, dont il reprend certaines formules du *De viris*, mais aussi Lactance et Cyprien, et même un auteur byzantin, Nicéphore Calliste Xanthopoulos,

13 Voir Petitmengin, "De Théodore de Bèze à Jacques Godefroy," 313n21.

14 *Vita Q. Septimii Florentis Tertulliani* [...] *auctore Iacobo Pamelio, quae eius aetatis viginti quattuor annos continet,* dans *Tertulliani opera* (Parisiis: apud Michaelem Sonnium, 1584), 23–46 (l'année 208 se trouve aux pages 39–40).

15 Plus précisément la quinzième année du règne de Sévère, soit d'avril 207 à avril 208 ; voir Barnes, *Tertullian*, 37. Rhenanus avait relevé dans sa troisème édition, 175 : « Aetas Tertulliani, sub Seuero librum hunc commentantis » (cette indication n'est pas reprise dans la *Geleniana*, 155 ; Pithou ne note rien).

dont l'*Histoire ecclésiastique,* disponible en traduction latine depuis 1553[16], et française depuis 1567, suscitait un certain émoi[17]. Le « martyre » de Tertullien, qu'on tirait d'une mention de la *Chronique* de Réginon de Prum[18], est signalé en dehors de la chronologie ; Rhenanus avait déjà signalé son invraisemblance[19]. Naturellement les discussions que Pithou inscrit dans les marges de son exemplaire sont souvent beaucoup plus détaillées que les notices lapidaires de sa « bibliographie »[20].

Si Pithou néglige un des fondements des études modernes sur la chronologie des traités de Tertullien, il est le premier à utiliser systématiquement les deux autres, l'utilisation de ses renvois internes et l'analyse de son évolution théologique[21]. Dans son jeu de références croisées, il signale trois allusions, parfois douteuses (**4** *videtur citari* ; **34** *videtur eos innuere* ; **35**) et dix renvois explicites. Cela peut sembler beaucoup, c'est peu si on les compare aux 36 *Rückbeziehungen* relevées par Harnack[22]. Il faut dire que Pithou ne prend en compte que des passages où Tertullien fait référence au livre (*libellus, volumen*) qu'il a écrit

16 Voir Christian Gastgeber, "Die Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos. Ihre Entdeckung und Verwendung in der Zeit der Reformation," *Ostkirchliche Studien* 58 (2009): 237–249.

17 Voir l'excursus de Franco Mormando, "Nicephorus and the Battle of the Books Between Catholics and Protestants," dans son article "Pestilence, Apostasy and Heresy in Seventeenth-Century Rome: Deciphering Michael Sweerts's *Plague in Ancient City*," in *Piety and Plague: From Byzantium to the Baroque,* éd. Franco Mormando et Thomas Worcester (Kirksville: Truman State University Press, 2007), 265–271.

18 L'édition de Friedrich Kurze dans les *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum 50 (Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1890), 11, donne *Tertulinii*. Il s'agit là d'un emprunt au *Martyrologe* d'Adon, qui indique à la date du 4 août « Romae in crypta Arenaria beati Tertullini martyris » (éd. Jacques Dubois et Geneviève Renaud (Paris: Éditions du CNRS, 1984), 248, recension II) ; voir *Bibliotheca Hagiographica Latina* 8008.

19 Dans sa *Vita Tertulliani* de 1521, reproduite dans la *Geleniana*, f. † 6v.

20 On comparera par exemple le traitement du *De Trinitate* (**14**) avec la discussion de la page 596 : « Nouatiani presbyteri Romani. Hieronymus de scriptoribus Ecclesiasticis et Apologeticus ad Rufinum [II,19] non Tertylliani, nam et Sabellianae heresis meminit » ; suit une discussion sur le passage de Rufin, *De adulteratione librorum Origenis* (12), où il est question d'un *De trinitate* de Tertullien qui circule sous le nom de Cyprien.

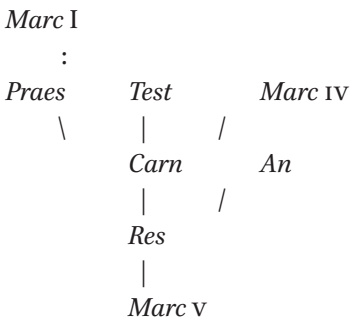
21 Ces trois critères ont été très clairement présentés par Barnes, *Tertullian*, 32–38 (*Allusions to Historical Events*), 38–41 (*References to Earlier Writings*), 42–48 (*Doctrine*). Il en ajoute un autre (*Style*, 48–54), qui s'est imposé seulement au XX^e^ siècle.

22 Adolf Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius,* Teil II, *Die Chronologie,* Band 2, *Die Chronologie der Literatur von Irenäus bis Eusebius* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904), 260–262.

(*scripsimus, impleuimus, probauimus,* etc.) et, une fois, qu'il va écrire (**3**, *Marc* I, 1, 7 : *alius libellus hunc gradum sustinebit*), en somme ceux qu'avait signalés Rhenanus dans les marges de ses éditions, et il lui arrive même d'en sauter[23]. Quelques erreurs, comme en **6** une fausse attribution et en **13** la confusion de deux traités, montrent qu'il a dû travailler vite. Le bilan peut se résumer sous la forme d'un tableau :

3	*Carn*	cite	*Praes*
3	*Marc* I	annonce	*Praes*
6a, 28	*Carn*	cite	*Marc* IV,19
6a	*Scorp*	cite	*Marc* II, 3-4
6a	*Marc* V	cite	*Res*
7	*Val*	cite	*Herm*
13	*Carn*	cite	*Test*
15	*Res*	cite	*Carn*
17	*Idol*	cite	*Spect*
27, 28	*Res*	cite	*An*

Deux renvois simples permettent d'établir que l'*Adversus Valentinianos* est postérieur à l'*Adversus Hermogenem* (**7**) et le *De idololatria* au *De Spectaculis* (**17**), même si rien ne prouve que ces traités se suivent immédiatement, comme dans la liste de Pithou[24]. La plupart des autres relations peuvent s'exprimer par un graphe :



23 Ainsi il ne tire pas parti de la manchette *Libellus Tertulliani aduersus Apellitas* en marge de *Carn* 8, 3 (éd. princeps, 21, reprise dans la *Geleniana*, 28).

24 Ce point de méthode est rappelé à juste titre par Barnes, *Tertullian*, 41, qui présente déjà un graphe, plus ample mais aussi plus risqué que le nôtre.

L'apparente contradiction qu'il y a de placer l'*Anti-Marcion* soit avant le *De carne Christi,* soit après, s'explique par la genèse compliquée de l'œuvre. Pithou distingue une *prior editio* (**6a**) et des *libri recogniti* (**6b**) ; les critiques aujourd'hui déduisent de la préface du livre I (I, 1, 1–2) l'existence de trois éditions successives[25]. Quoi qu'il en soit, la rédaction des deux volumineux derniers livres a sûrement dû prendre son temps ; ainsi s'explique que *Marc* V puisse faire référence au *De resurrectione* (**6a**), postérieur au *De carne Christi* (**15**), qui lui-même avait cité *Marc* IV (**28**)[26].

Pithou fait figurer l'*Adversus Marcionem* deux fois dans sa liste, d'abord pour sa première édition, orthodoxe (**6a**), à laquelle il aimerait bien rattacher les livres IV et V, puis l'édition revue, montaniste (**6b**), dont tout traité qui la cite daterait forcément d'après la rupture (*post defectionem*). Malheureusement cette règle simple suppose qu'on sache quelle est l'édition citée, ce qui n'est guère possible en l'absence d'indice manifeste de montanisme. Dans le cas du *De carne Christi* et du *Scorpiace*, Pithou pense d'abord qu'ils se réfèrent à la *prior editio* (**6a**), puis il préfère la seconde (**15, 16**) en arguant du fait que, la première ayant dû être totalement détruite, ces traités ne peuvent citer que la seconde. C'est se faire une idée bien schématique de la genèse d'un *stilus … de secundo tertius et de tertio iam hinc primus* (*Marc* I, 1, 2).

Finalement, c'est le « dosage » du montanisme qui va fournir le meilleur critère chronologique. Pithou sait bien avant Harnack que « Rigorismus ist nicht Montanismus »[27] ; il n'ignore pas que la non-réitération de la pénitence était la norme de l'Ancienne Église[28], et non une innovation montaniste (**10**) ; de même, il remarque que le millénarisme était une doctrine couramment répandue (**6^b**) : à ses partisans cités dans une note de Rhenanus (p. 192 de la *Geleniana*), il ajoute deux noms dans son exemplaire de travail, *Hyppolitum* (qu'il reprend dans sa liste) et le mystérieux *Q. Iulium Hilarionem,* dont l'édition princeps paraîtra en 1579, d'après un manuscrit de sa bibliothèque[29].

25 Voir Hilarius Emonds, *Zweite Auflage im Altertum. Kulturgeschichtliche Studien zur Überlieferung der antiken Literatur* (Leipzig: Harrassowitz, 1941), 258–265, et surtout *Contre Marcion* (*Adversus Marcionem*) livre 1, éd. René Braun, Sources Chrétiennes 365 (Paris: Éditions du Cerf, 1990), 12–19.

26 Ces références et d'autres relatives au *De anima* sont traitées par Braun, ibid., 18n2. Il date le remaniement du livre I de 207–208 et l'achèvement du livre V sans doute de 211–212.

27 Harnack, *Die Chronologie*, 273.

28 Rhenanus s'en était rendu compte ; voir Munier, *Les annotations de Beatus Rhenanus*, 254–255 et planche 33.

29 Précisions dans le travail collectif "Le *De cursu temporum* d'Hilarianus et sa réfutation (*CPL* 2280 et 2281): une querelle chronologique à la fin de l'Antiquité," *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 37 (2013): 133 et 179.

Pithou dresse une liste des indices de montanisme qu'on rencontre dans les traités de Tertullien[30] : la recherche du martyre, une rigueur exagérée, une chasteté sans discernement, la haine du mariage, la tradition du Paraclet (*post* **24**), la perfection selon le Paraclet (**9**). Au début, on ne perçoit que des traces (**3** *habere aliquid paracletici dogmatis* ; **11** *Montanicum nescio quid redolet*). Tertullien éprouve longtemps de la sympathie pour le montanisme, mais ne la manifeste pas ouvertement ; puis *aperte montanizat*[31] : c'est la rupture, qualifiée plusieurs fois de désertion (*defectio*). On reconnaîtra à Pithou sinon une clarté parfaite dans l'exposition, du moins un grand sens de la nuance.

Lorsqu'il va s'approprier cette chronologie, qu'il copie à la dernière page de son édition de Tertullien (f. S8v.)[32], Bèze lui ne fait pas dans la nuance :

Catalogus librorum Tertulliani eo ordine quem in illis scribendis seruauit, ut apparet ex eorum collatione, ut qui saepe in posterioribus priores citat.

1. Ad Scapulam
2. Aduersus gentes apologeticus
3. De praescript.
4. Aduersus Iudaeos
5. De cibis Iudaicis
6. Aduersus Hermogenem
7. Aduersus Valentinianos
8. De baptism.
9. De pœnitentia
10. De patientia
11. De oratione
12. De testimonio animae
13. De Trinitate
14. De carne Christi
15. Aduersus Gnosticos
16. De spectaculis
17. De idololatria
18. De pallio
19. De habitu muliebri
20. De cultu fœminarum
21. —

30 On pourra la comparer à celle, plus complète, de Barnes, *Tertullian*, 43–44.

31 Ce verbe expressif, absent du latin patristique, semble une création de Rhenanus : il apparaît dans les manchettes de l'édition princeps, ainsi 166 et 378.

32 Déjà publiée sans commentaire par Backus, "En guise d'appendice," 341n11.

22. Ad uxorem
23. De corona
24. Ad martyres
25. Adu. Marcionem
26. Aduersus Praxeam
27. De ieiunio
28. De anima
29. De resurrectione carnis
30. De uirginibus uelandis
31. De exhortatione astitatis
32. De pudicitia
33. De monogamia
34. De fuga

Les traités sont numérotés par Bèze suivant l'ordre établi par Pithou. Il réunit en une seule les deux éditions de l'*Aduersus Marcionem*. Il élimine tous les commentaires, et n'exprime aucun doute sur l'authenticité du *De cibis iudaicis* ni du *De trinitate*[33]. Ce schéma décharné va faire école : il accompagne, comme un sommaire visuel, les études sur la chronologie des traités de Tertullien, au moins depuis celle de Johann August Noesselt[34]. On peut dire que tous les nombreux systèmes de datation présentés au siècle dernier se placent, sans le savoir, sous le double patronage de Pithou et de Bèze[35].

33 Traité qu'il commente abondamment, sans se poser la question de son authenticité, soit qu'il n'ait pas eu connaissance des *caveat* de Pithou, soit plutôt qu'il ait jugé « qu'un traité *tiré* des écrits de Tertullien équivalait à un écrit authentique du Carthaginois » (Backus, "En guise d'appendice," 346, qui rappelle l'accueil réservé par Bèze aux *Dialogues* inauthentiques attribués à Athanase).

34 *De vera aetate ac doctrina scriptorum quae supersunt Q. Florentis Tertulliani disputatio* (Halae Magdeburgicae: Grunert, 1768), § XLV, *Index et ordo omnium Tertulliani librorum,* reproduit dans *Tertulliani quae supersunt omnia*, éd. Fr. Oehler, t. 3 (Lipsiae: T.O. Weigel, 1853), 612.

35 On signalera principalement Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe,* vol. 1, *Tertullien et les origines* (Paris: Ernest Leroux, 1901), 193–209 (tableau, 208–209) ; Harnack, *Chronologie,* 256–296 (tableau, 295–296) ; René Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), 564–577, puis éd. revue, (Paris: IEA, 1977), 720–721 (nouveau tableau) ; Barnes, *Tertullian,* 30–56 : "Chronology" (tableau, 55). Tous ces tableaux sont naturellement munis des dates qui font défaut chez Pithou et Bèze. Le *Postscript* de l'édition revue du *Tertullian* de Barnes (Oxford: Oxford University Press, 1985), 325–329, montre à quel niveau de sophistication en sont arrivées les études de chronologie tertullianéenne.

Il reste une question : pourquoi Pithou s'est-il lancé dans cette recherche qui l'a amené à relire toute l'œuvre de Tertullien ? Peut-être par simple goût du savoir, peut-être aussi dans l'idée d'en produire une édition fondée sur la chronologie. Certes, il n'était pas question de rivaliser avec Amerbach qui avait pu en 1506 imprimer les *opuscula* d'Augustin dans l'ordre des *Retractationes*, mais le plan qu'Érasme envisageait, dès sa lettre à Jean Botzheim[36], pour son édition des *opera omnia* de l'évêque d'Hippone (1528–1529), offrait une solution mixte en séparant les œuvres de jeunesse de celles de la maturité, classées par thèmes : *Contemplativa, Didactica, Polemica, Exegetica*[37]. Un classement de ce type va structurer les *opera Tertulliani* publiées par Pamèle en 1583-84, simplement là ce seront les œuvres tardives, hérétiques, qui constitueront comme chez Pithou une catégorie à part. Le théologien catholique[38] s'était déjà fait la main en proposant en 1568 une nouvelle chronologie de la correspondance de Cyprien, partagée en six classes, depuis les *Epistolae statim a baptismo Cypriani conscriptae* jusqu'à celles *in exsilio conscriptae et sub finem vitae*[39]. Il a mis son travail sous le patronage du grand humaniste Paolo Manuzio, *Aldi filius,* qui venait de modifier les dates de plusieurs lettres de Cicéron à Atticus[40]. La chronologie était à l'honneur dans les années 1560.

36 Du 30 janvier 1523 ; *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami,* éd. Percy S. Allen, vol. 1, (Oxford: Oxford University Press, 1906), 36, l. 18–35.

37 Sur les éditions d'Augustin dues à Amerbach et à Érasme, voir Joseph De Ghellinck, "Une édition patristique célèbre," in *Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale,* vol. 3, *Compléments à l'étude de la patristique* (Gembloux: Duculot, 1948), 371–392, et notre article "Éditions princeps et *opera omnia* de saint Augustin," in *Augustinus in der Neuzeit,* éd. Kurt Flasch et Dominique de Courcelles (Turnhout: Brepols, 1998), 33–51.

38 À qui J. Vlimmerius vient de dédicacer en 1564 l'édition princeps de l'*Indiculus* de Possidius.

39 Dans la *Praefatio de legitimo epistolarum ordine* de ses *Cypriani opera,* réimpression de Paris (S. Nivelle, 1574), 3–4.

40 Ibid., 3 : « Neque nouo id exemplo primus ego hac tempestate temptaui, sed in Epist. Ciceron. ad Atticum idipsum prestitit vir citra controuersiam doctis. Paulus Manutius Aldi filius, quem adeo non dubito ipsum hoc in Cypriano suo [l'édition romaine de 1563] facturum fuisse, si laboribus illis quotidianis typographycis occupatissimo fuisset integrum. » La première édition du *Commentarius* de Manuce aux *Lettres à Atticus* (1547) n'a pas la petite discussion sur la chronologie des lettres du livre 1, qui apparaît seulement dans celle de 1561 (précision que je dois à l'amitié de Carlotta Dionisotti).

Bibliographie

Sources imprimées

Adon. *Martyrologe*, édité par Jacques Dubois et Geneviève Renaud. Paris: Éditions du CNRS, 1984.

Bibliotheca Hagiographica Latina. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1898–1901.

Cyprien. *Cypriani opera*. Paris: S. Nivelle, 1574.

Érasme. *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, édité par Percy S. Allen, t. 1. Oxford: Oxford University Press, 1906.

Manuce, Paul. *In Epistolas Ciceronis ad Atticum, Pauli Manutii Commentarius*. Venetiis: apud Aldi filios, 1547.

Manuce, Paul. *In Epistolas Ciceronis ad Atticum, Pauli Manutii Commentarius*. Venetiis: s.n. [apud P. Manutium], 1561.

Noesselt, Johann August. *De vera aetate ac doctrina scriptorum quae supersunt Q. Florentis Tertulliani disputatio*. Halae Magdeburgicae: Grunert, 1768.

Pamèle, Jacques de. *Vita Q. Septimii Florentis Tertulliani* [...] *auctore Iacobo Pamelio, quae eius aetatis viginti quattuor annos continet,* in *Tertulliani opera*. Parisiis: apud Michaelem Sonnium, 1584.

Réginon, abbé de Prum. *Chronicon*. In *Monumenta Germaniae Historica*. Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum 50, édité par Friedrich Kurze. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1890.

Rhenanus, Beatus. *Admonitio de quibusdam Tertulliani dogmatis.* In *Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani*. Basileae: apud Io. Frobenium, 1521.

Rhenanus, Beatus. *Vita Tertulliani.* In *Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani*. Basileae: apud Io. Frobenium, 1521.

Tertullien. *Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani*. Basileae: apud Io. Frobenium, 1521.

Tertullien. *Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani*. Parisiis: apud Carolam Guillard, 1545 [exemplaire annoté par Th. De Bèze, Bibliothèque de Genève, Bf 81 Rés]

Tertullien. *Q. Septimii Florentis Tertulliani scripta*. Basileae: apud Hier. Frobenium et Nic. Episcopium, 1550. [exemplaire annoté par P. Pithou, Paris, Bibliothèque Sainte Geneviève, Fol. CC 233, INV 224 FA]

Tertullien. *Operum Q. Septimii Florentis Tertulliani tomus primus* (*– secundus*). Parisiis: apud Audoënum Parvum, 1566. [exemplaire annoté par Th. De Bèze, Bibliothèque de Genève, Bf 83]

Tertullien. *Tertulliani quae supersunt omnia*, édité par Fr. Oehler, t. 3. Lipsiae: T.O. Weigel, 1853.

Tertullien. *Le mariage unique* (*De Monogamia*), édité par Paul Mattei, Sources chrétiennes 343. Paris: Éditions du Cerf, 1988.

Tertullien. *Contre Marcion* (*Adversus Marcionem*). Livre 1, édité par René Braun, Sources Chrétiennes 365. Paris: Éditions du Cerf, 1990.

Littérature

Backus, Irena. "En guise d'appendice. Quelques remarques sur les annotations doctrinales de Bèze dans son exemplaire de Tertullien." In *Théodore de Bèze (1519–1605). Actes du Colloque de Genève (septembre 2005)*, publiés par l'Institut d'histoire de la Réformation sous la direction d'Irena Backus, 309–337. Genève: Droz, 2007.

Barnes, Timothy D. *Tertullian. A Historical and Literary Study*. Oxford: Oxford University Press, 1971. Réimprimé avec un *Postscript*, 1985.

Braun, René. *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. 2e édition, Paris: Études Augustiniennes, 1977.

Conduché, Cécile, Guillaumin, Jean-Baptiste, Marquis, Émeline, Regnault-Larrieu, Jocelyne, Petitmengin, Pierre et Salamon, Anne. "Le *De cursu temporum* d'Hilarianus et sa réfutation (CPL 2280 et 2281): une querelle chronologique à la fin de l'Antiquité." *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 37 (2013): 131–267.

Emonds, Hilarius. Zweite Auflage im Altertum. Kulturgeschichtliche Studien zur Überlieferung der antiken Literatur. Leipzig: Harrassowitz, 1941.

Gastgeber, Christian. "Die Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos. Ihre Entdeckung und Verwendung in der Zeit der Reformation." *Ostkirchliche Studien* 58 (2009): 237–249.

Ghellinck, Joseph de. "Une édition patristique célèbre." In *Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale*, vol. 3, *Compléments à l'étude de la patristique*, 371–392. Gembloux: Duculot, 1948.

Grésillon, Almuth. *Eléments de critique génétique: lire les manuscrits modernes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Harnack, Adolf. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius.* Teil II*, Die Chronologie*, Band 2, *Die Chronologie der Literatur von Irenäus bis Eusebius*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904.

Monceaux, Paul. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe,* vol. 1, *Tertullien et les origines*. Paris: Ernest Leroux 1901.

Mormando, Franco. "Pestilence, Apostasy and Heresy in Seventeenth-Century Rome: Deciphering Michael Sweerts's *Plague in Ancient City*." In *Piety and Plague: From Byzantium to the Baroque*, édité par Franco Mormando et Thomas Worcester, 265–271. Kirksville: Truman State University Press, 2007.

Munier, Charles. "Les annotations de Beatus Rhenanus aux éditions de Tertullien (Bâle: 1521 ; 1528 ; 1539) et leur mise à l'*Index librorum prohibitorum*." In *Beatus Rhenanus (1485–1547), lecteur et éditeur des textes anciens*, 235–262. Turnhout: Brepols, 2000.

Petitmengin, Pierre. "De Théodore de Bèze à Jacques Godefroy. Travaux protestants sur Tertullien et Cyprien." In *Théodore de Bèze (1519–1605). Actes du Colloque de Genève*

(*septembre 2005*), publiés par l'Institut d'histoire de la Réformation sous la direction d'Irena Backus, 309–337. Genève: Droz, 2007.

Petitmengin, Pierre. "Éditions princeps et *opera omnia* de saint Augustin." In *Augustinus in der Neuzeit*, édité par Kurt Flasch et Dominique de Courcelles, 33–51. Turnhout: Brepols, 1998.

Les pratiques de la lecture érudite de la Bible avant 1630

Ian Maclean

Dans la tradition judéo-chrétienne, lire les Saintes Écritures est un devoir imposé à tout croyant. Cette lecture biblique est prescrite aux Juifs en Deutéronome 6, 6–9 : « eruntque verba haec, quae ego praecipio tibi hodie, in corde tuo : et narrabis ea filiis tuis, et meditaberis in eis sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens. Et ligabis ea quasi signum manu tua, eruntque et movebuntur inter oculos tuos, scribesque ea in limine, et ostiis domus tuae. » Jésus reprend cette prescription en commandant aux disciples de sonder les Écritures—Saint Jean 5, 39 : « Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere : et illae sunt quae testimonium perhibent de me. »[1] Ces deux prescriptions sont à la base du célèbre vœu d'Érasme dans la *Paraclesis*, qui précède sa traduction du Nouveau Testament de 1516 :

> Vehementer enim ab istis dissentio, qui nolint ab idiotis legi divinas Literas in vulgi linguam transfusas, sive quasi Christus tam involuta docuerit, ut vix a pauculis Theologis possint intelligi, sive quasi religionis Christianae praesidium in hoc situm sit, si nesciatur. Regum mysteria celare fortasse satius est. At Christus sua mysteria quam maxime cupit evulgari. Optarim ut omnes mulierculae legant Evangelium, legant Paulinas Epistolas. Atque utinam haec in omnes omnium linguas essent transfusa, ut non solum a Scotis et Hibernis, sed a Turcis quoque et Saracenis legi cognoscique possint. Primus certe gradus est, utcunque cognoscere. Esto, riderent multi, at caperentur aliquot. Utinam hinc ad stivam aliquid decantet agricola, hinc nonnihil ad radios suos moduletur textor, hujusmodi fabulis itineris taedium levet viator. Ex his sint omnia Christianorum omnium colloquia. Tales enim ferme sumus, quales sunt quotidianae nostrae confabulationes[2].

Nous nous retrouvons ici dans le domaine d'une appréhension immédiate du texte inspiré par le Saint-Esprit, et du don charismatique qui en découle. Selon

1 Voir aussi Ac 17, 11 ; Lc 16, 22 ; Es 34, 16.

2 Érasme, "Paraclesis," in *Novum instrumentum* (Basileae: Froben, 1516), sig. aaa 4v.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_015

le mélanchthonien Georg Sohn, la traduction d'Érasme qui suit ce texte inaugure le quatrième âge de l'Église, marquant une réforme qui est explicitement liée à la découverte de l'art typographique qui a rendu possible la prolifération des Écritures[3]. La lecture biblique a donc pris son essor en même temps que la Réformation.

Je m'occupe ici du monde des latinistes surtout, et de leurs usages linguistiques. Qui dit « lectio » et « lector » dit plus d'une chose : il importe d'en distinguer les sens. La « lectio » peut être le produit d'un acte de lecture (ce que nous appellerions une leçon) ou l'acte de lire lui-même. La « lectio sacrarum Scripturarum » en tant que produit est soit une opération sur le texte, qui contribue à en préciser la signification, soit un contenu donné, reparti entre la doctrine, les mœurs, et la consolation. La « lectio » peut être aussi l'acte de lire, motivé par un désir d'enrichissement spirituel ou personnel, ou par une fin pédagogique ou pastorale. Saint Augustin parle du premier genre, qu'il qualifie de « lectio spiritualis » ; ce genre acquiert le nom de « lectio divina » chez les réguliers contemplatifs du Moyen-Âge[4]. La « lectio erudita » constitue le deuxième genre, dont je vais parler ici.

Le « lector » désigne aussi une pluralité de choses. On trouve au plus haut niveau l'auteur d'une « lectio erudita », c'est-à-dire l'exégète. Au XVI^e^ siècle, ce lecteur est imprégné d'humanisme : l'évêque Jacopo Sadoleto parle de « lectio erudita et varia » dans le contexte de la formation intellectuelle des jeunes[5]. Dans les termes du poète Joachim du Bellay, écrivant un peu plus tard, celui qui la pratique digère pour ainsi dire une gamme de textes anciens, « se transformant en eux » et les « convertissant en sang, et nourriture »[6]. C'est cette pratique des humanistes qui est prônée chez les premiers auteurs protestants qui parlent de la lecture de la Bible, comme par exemple Andreas Hyperius de Marburg, qui dans son *De sacrae Scripturae lectione ac meditatione* attribue aux « bonnes lettres » le rejet chez les réformés des froides questions théologiques formulées à partir des *Libri sententiarum* de Pierre Lombard, et leur recherche de l'enrichissement spirituel qu'apportent les Saintes Écritures[7].

3 Georg Sohn, *Opera*, t.1 (Herbornae: Corvinus, 1591–1592), 225–227.

4 Brian Stock, *After Augustine: the meditative reader and the text* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001), 101–114 ; Duncan Robertson, *Lectio divina: the medieval experience of reading* (Collegeville: University of Notre Dame, 2011).

5 *De liberis recte instituendis liber* (Basileae: Froben, 1533), 103–104.

6 Joachim du Bellay, *Deffence et illustration de la langue françoyse* (Paris: L'Angelier, 1549), f. 12r. On trouve, d'ailleurs, cette même analogie dans la Bible, chez le prophète Ezéchiel (Ez 3, 3 cf. Ap 10, 9) : « Et comedi [volumen], et factum est in ore meo sicut mel dulce. »

7 Andreas Hyperius, *De sacrae Scripturae lectione et meditatione* (Basileae: Froben, 1561), 137.

Si le lecteur humaniste et chrétien se convertit en auteur, ces textes seront lus par un deuxième genre de lecteur, le séminariste ou apprenti pasteur ; et ces catégories de lecteur produiront toutes les deux des sermons pour instruire et édifier les fidèles, qui recevront passivement les fruits de la « lectio erudita » de première ou de deuxième main. Hyperius, écrivant vers 1550, fait la distinction entre deux genres d'interprétation, le scolastique et le populaire : le premier (à utiliser seulement entre les murs des écoles, parce qu'on y déploie une connaissance approfondie des langues étrangères et de la dialectique qui ne sont pas à la portée de tout le monde) s'adresse aux docteurs et aux étudiants de la théologie ayant complété le *cursus artium* ; le second se déploie dans le prêche pour servir de guide aux « imperiti et illiterati »[8]. Mais n'oublions pas que ces mêmes fidèles peu instruits sont encouragés par Érasme, par Hyperius et par d'autres à accéder directement à la parole de Dieu ; et s'ils ne sont pas analphabètes, ils en deviendront des lecteurs à leur tour. Ils auront ainsi directement les bénéfices de la lecture d'un texte inspiré par le Saint-Esprit, et consommeront un repas spirituel ô combien plus riche que celui que digèrent les humanistes en se gavant de leurs auteurs anciens préférés.

Je ne parlerai ici que des traditions luthérienne et réformée de cette lecture ; il importe cependant de marquer une différence entre les deux traditions, différence qui s'accentue au cours du premier âge confessionnel (entre 1560 et 1630 environ)[9]. Tandis que les pasteurs luthériens publieront non seulement beaucoup de manuels exégétiques mais aussi un très grand nombre de sermons, leurs rivaux calvinistes (ou réformés) ne feront pas de même (mais ils publieront autant de commentaires sur les livres de la Bible)[10]. Il n'est pas facile d'expliquer cette différence, si ce n'est par le fait que le camp luthérien se sent menacé par l'essor du calvinisme aussi bien que par la persistance du

8 Andreas Hyperius, *De formandis concionibus sacris, seu de interpretatione Scripturarum populari* (Basileae: Froben, 1553). Les prêcheurs du seizième siècle étaient conscients du fait que leur auditoire n'était pas homogène. L'anglican William Perkins, par exemple, divise une congrégation ainsi : « infideles qui et ignari et indociles ; dociles sed ignari ; cognitione aliqua imbuti, sed nondum humiliati ; humiliati ; credentes ; lapsi ; mixtus populus » (*Prophetica, sive de sacra et unica concinandi ratione tractatus* (Hanau: Antonius, 1602), 100–116). Selon lui, la communauté des chrétiens est composée d'une pluralité de personnes, dont une partie seulement est capable de s'adonner à la lecture des Écritures Saintes.

9 Pour les références aux œuvres de Luther, je renvoie à l'édition de Weimar, *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1883–2009), (=WA) ; pour les références aux ouvrages de Mélanchthon, de Calvin et de Zwingli, je renvoie à la série *Corpus Reformatorum* (Halle; Berlin: Schwetschke, 1834–1963), (=CR).

10 Voir Amy N. Burnett, "How to preach a sermon: a comparison of Lutheran and Reformed homiletics," *Theologische Zeitschrift* 63 (2007): 109–119.

philippisme, et se voit ainsi contraint de réfuter les erreurs des réformés et des disciples de Mélanchthon.

La doctrine luthérienne du texte qui s'interprète, doctrine qu'il formule dans le contexte du dogme de l'intégrité de la Bible, est bien connue. Selon Luther, on n'a pas le droit, en tant que lecteur, de mettre de côté certains passages, même s'ils s'avèrent problématiques : « omnia verba Dei sunt unum simplex idem verum quia ad unum omnia tendunt, quantumvis multa sint. Et omnia verba quae in unum tendunt unum verbum sunt » (WA 3, 356 cf. WA 1, 648). Ce qui n'empêche pas que divers textes jouissent de statuts différents. Augustin affirme que les Psaumes comprennent tout le christianisme [11]; Luther, qui dit de même[12], ajoute qu'il a ses favoris parmi les autres livres (à savoir Isaïe, l'évangile de Saint Jean, les épîtres pauliniennes aux Romains, aux Galates, et aux Éphésiens, et l'épître de Pierre : WA 6, 10 ; 15 :8). Il a ses bêtes noires aussi : il déclare qu'il déteste le livre d'Esther et les deux livres des Macchabées au point qu'il souhaiterait qu'ils n'existent pas, ceux-ci étant pour lui trop imprégnés de judaïsme : WA TR 3, 5, 302. Grace à la *claritas* du texte, le croyant selon Luther n'a pas besoin, pour en tirer les bienfaits spirituels, de la superstructure doctrinale scolastique créée par les *doctores quaestionarii* comme Thomas d'Aquin et Duns Scot. Cette merveilleuse clarté se rattache à la capacité de l'Écriture à fournir ses propres moyens pour fixer sa signification : comme l'affirme Luther, étant en elle-même certaine, facile et claire au plus haut point, elle est son propre interprète « [est] ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres » (WA 7, 97) ; ou encore : « sic habet universa scriptura, ut collatis undique locis, velit seipsam interpretari et se sola magistra intelligi » (WA 14, 552). Seule la Bible, texte éclairé par la prédication des ministres inspirés par le Saint-Esprit, possède l'autorité de servir à l'homme de guide pour la foi et pour la vie ; le sacerdoce et l'accès aux Saintes Écritures appartiennent donc au peuple chrétien entier, non pas à une hiérarchie quelconque. Cette doctrine n'est pas chez Luther une constatation froide, mais l'expression d'une prise de conscience personnelle et ardente (WA 18, 202–203).

En principe, cette doctrine implique la redondance de tout commentaire : Luther l'écrit à son collègue Mélanchthon en 1522 : « sola scriptura, inquis, legenda est, citra commentaria » (WA 10/II, 310). Mais il est vite obligé de confesser que le foisonnement presque instantané de doctrines erronées à ses yeux n'ayant pas la garantie des Écritures (chez les prophètes de Zwickau, par exemple) et des leçons hétérodoxes (chez les Anabaptistes et autres) montre que

11 Rowan Williams, "Augustine and the Psalms," *Interpretation* 58 (2004): 17–27.

12 WA.DB 10/I, 98ff. ; Matthias Mikoteit, *Theologie und Gebet bei Luther: Untersuchungen zur Psalmenvorlesung, 1532–1535* (Berlin: De Gruyter, 2004), 1–2.

la révélation a besoin de la confirmation des Écritures et que la Bible requiert un truchement sûr pour réfuter toutes ces erreurs. Les commentaires coulent donc vite des plumes de ces réformateurs pour mettre sur la bonne voie les fidèles qui ont accepté le message évangélique. Ces commentaires constituent moins une célébration de son effet salvifique qu'un travail explicatif dans un but pédagogique, que précède une étude savante et analytique du texte.

La Bible, comme on la conçoit à cette époque, est un livre à la fois humain et divin. Elle a été rédigée par des hommes, qui, sous l'inspiration du Saint-Esprit, donnent à la pensée divine qui leur est communiquée une expression qui est nécessairement en rapport avec leur intelligence, leur caractère, et leur milieu historique. Cela entraîne l'« accommodatio », processus par lequel Dieu se fait connaître aux hommes en se mettant à leur portée de façon à leur permettre d'avoir de lui une connaissance qui, sans être exhaustive, n'en soit pas moins suffisante pour leur salut ; autrement dit, pour entrer en contact avec les hommes, Dieu doit descendre à leur niveau et « s'accommoder » à leur capacité. Calvin, à qui ce principe est surtout associé, parle de l'immense écart qui sépare Dieu qui est infini et absolu de l'homme déchu, muni d'une capacité d'entendement fort limitée, même chez les plus érudits. Prendre cela en compte requiert chez l'exégète humilité et adoration[13].

Procéder à une lecture qui reconnaît le problème de l'« accommodatio » présuppose une méthode. Celle qui donne accès au sens historique et littéral du texte, c'est la gamme de questions béotiennes qu'on connaît sous la forme d'une phrase mnémotechnique : *quis ? quid ? ubi ? quando ? quomodo ? quibus adminculis ?*[14] Cela s'applique à l'analyse de la narration biblique. Pour étudier la Bible, on procède à une *lectio magistralis* par une voie de caractère pédagogique. Au Moyen-Âge, le théologien Hugues de Saint-Cher préconise la méthode des « doctores », laquelle s'appellera plus tard l'*accessus ad auctores*. Il propose qu'on procède en se posant les questions suivantes : « quae materia, quis auctor, quae intentio, quae utilitas, quis modus agendi, quis titulus », et il présuppose que celui qui examine le texte de la Bible y est autorisé par l'Église Romaine de par sa formation de théologien[15]. Après la Réforme luthérienne, tout cela se complique, car il faut autoriser le lecteur érudit d'une autre manière. Selon la *Philologia sacra* de Salomon Glassius, livre d'exégèse le plus élaboré de tous, le présupposé de tout acte d'interprétation, c'est la connaissance

13 Arnold Huijgen, *Divine accommodation in John Calvin's theology* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014).

14 Boèce, *De differentiis topicis*, 1.4.

15 Hugues de Saint-Cher, "Prologus in Ecclesiasticum," in *Opera* (Lugdunum: Huguetan, 1669), 3:171v.

adéquate des Écritures canoniques, ce qui témoigne en même temps de la primauté du Verbe sur les prétentions de toute institution humaine, y compris celle de l'Église de Rome[16]. Pour s'autoriser dans le travail exégétique, toutes les sectes réformées ont recours aux passages pauliniens qui parlent des dons de l'esprit, surtout la prophétie, la pédagogie, et la connaissance des langues. Ils font appel aussi à l'« analogia fidei » dont parle Saint Paul dans le douzième chapitre de l'épître aux Romains et de la première épître aux Corinthiens (Rm 12, 6–8 ; 1 Co 12, 1–11), qui prescrit que tout acte d'interprétation doive s'accorder non seulement avec les premiers axiomes qui sont comme les principes de la foi mais aussi avec le corpus entier de la doctrine sacrée. Selon les protestants, ces passages pauliniens justifient l'interposition par l'exégète d'une glose entre le texte et le simple croyant par laquelle on retombe presque dans la pratique de l'Église Romaine, qui déconseille ou même défend une lecture libre de la Bible par le commun des laïcs[17].

Suivant la méthode prônée par Glassius, on passe ensuite au contexte spécifique d'un passage (ce qui le précède et le suit). C'est ici que se pose la question de la péricope, ou découpage traditionnel du texte, qui est acceptée par les luthériens, mais déconsidérée par Calvin qui y décèle une opération présomptueuse de la raison humaine sur le texte[18]. L'art narratif s'applique à ce niveau d'interprétation, pour combler les lacunes des histoires et en préciser la structure[19]. Troisième opération : l'analyse grammaticale et dialectique, dont se sert même Luther, en dépit de son horreur de la philosophie scolastique. Ensuite, on examine les circonstances contingentes du texte en l'interrogeant au moyen d'une nouvelle série de questions, que Glassius résume ainsi :

> Quis ; scopus ; impellens ; sedes ; tempusque locusque ;
> Et modus : haec septem Scripturae attendito lector.

Quis désigne les deux auteurs (l'Esprit Saint qui est infaillible, et son porte-parole le prophète, qui peut errer) ; le *scopus* révèle le sens et le but du texte ; la

16 Salomon Glassius, *Qua totius Sacrosanctae, et Novi Testamenti Scripturae, tum stylus et literatura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio exprenditur, Libri 5*, 1623–1636 (Jenae: Steinmann, 1668), 351–358.

17 *Index librorum prohibitorum cum regulis confectis per Patres a Tridentina Synodo delectos auctoritate … Pii IIII comprobatis* (Rome, 1564), sig. B2r.–D8v. (surtout Regula IIII).

18 Voir John M. Frymire, *The primacy of the postils: Catholics, Protestants and the dissemination of ideas in early modern Germany* (Leiden: Brill, 2010), 225–251.

19 Voir l'analyse d'un cas célèbre chez Glenn Most, *Doubting Thomas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005).

[*causa*] *impellens* la motivation ; les *sedes* sont les sièges des dogmes et des lieux théologiques ; le *tempus* nous indique si Dieu parle aux humains d'une voix claire (dont le contenu se laisse comprendre au moment de son énonciation) ou obscure (dont le contenu se révèlera au cours du passage providentiel du temps). Le *locus* requiert du lecteur une connaissance de la topographie de la Terre sainte ; et le *modus in dicendo, scribendo et agendo* se réfère à l'analyse linguistique et rhétorique. Nous voilà enfin devant la question fort débattue de la signification littérale ou historique, et des divers niveaux de significations figuratives—tropologique, allégorique et anagogique, qu'on connaît sous le nom de *quadriga*. Je n'ai évidemment pas le temps ici d'étudier cette gamme sémantique complexe ; il suffira de dire que, en général, les réformateurs se méfient du sens allégorique, et font une distinction entre plusieurs sens littéraux. Leurs désaccords majeurs sur la doctrine, surtout sur la nature de l'eucharistie, naissent de ce processus exégétique[20].

Ce passage à travers les circonstances du texte nous mène à l'opération la plus importante, qui s'appelle la *collatio*. Celle que Glassius désigne *collatio posterior* constitue la recherche de lieux parallèles, ou similaires ou dissimilaires. Il s'appuie sur Origène et d'autres Pères de l'Église qui parlent de l'importance de cette opération : « ce qu'on cherche dans les Écritures se trouve plus facilement si ces choses qui traitent de la même matière sont extraites de plusieurs lieux et rassemblées » ; c'est le processus auquel Luther se réfère par la clausule déjà citée : « collatis undique locis » (WA 14, 552). Cette *collatio* inclut celle du type et de l'antitype, et celle de l'Ancien Testament et du Nouveau (ou encore de la Loi et de l'Évangile), par laquelle le sens de deux passages se fixe réciproquement. Il y a aussi une forme de la *collatio* qui est directe, celle des phrases ou des termes ayant le même sens ; enfin, un genre de *collatio* s'effectue à partir d'un texte externe, comme par exemple un commentaire des Pères de l'Église, des *recentiores*, ou même des interprètes juifs. On se retrouve ici dans le domaine du travail linguistique inspiré par le principe humaniste *ad fontes*, et dans celui de la « veritas hebraica » et « veritas graeca ».

Il va sans dire que la combinaison de ces trois opérations « collationnelles » établit et définit la doctrine d'une confession donnée. Le premier texte qui en parle paraît en 1561, à la veille de l'époque confessionnelle ; c'est le *De sacrae Scripturae lectione ac meditatione* d'Andreas Hyperius, esprit indépendant qui est peut-être le premier parmi les théologiens protestants à refuser de trancher entre le camp de Luther et celui de Zwingli. Selon lui, assister au prêche n'est

20 Voir par exemple Zwingli, "De peccato originali declaratio ad Urbanum Regium," CR 92:386.

pas suffisant ; il insiste sur le devoir imposé aux croyants de lire les Saintes Écritures. Les deux textes que j'ai cités au départ paraissent en épigraphe sur sa page de titre et font appel aussi à des autorités patristiques qui exigent cette lecture des femmes et des « indoctes », comme des paysans, des marchands, des soldats, des princes, et des magistrats. Il appelle ceux qui gouvernent les communautés des fidèles non pas prêtres mais ministres de la parole, qui ont le devoir de guider ceux qui ne sont pas instruits et de veiller à ce qu'ils ne se laissent pas séduire par les faux dogmes[21].

Près de vingt ans après lui, le calviniste Lambert Daneau procède par une autre voie dans sa *Methodus sacrae scripturae in publicis tum praelectionibus tum concionibus utiliter atque intelligenter tractandae*. La question qu'il se pose concerne la communication de la parole de Dieu par les voies du prêche et de l'enseignement. Il prône l'emploi de l'analyse rhétorique et dialectique et prescrit une certaine série d'opérations, commençant par un résumé du texte et de sa doctrine, qui précède un découpage (*divisio*) qui fixe la signification des mots et des phrases, suivi par la *collatio* avec d'autres lieux similaires ou dissimilaires, qu'on obtient par la consultation des bonnes autorités patristiques et autres, par une méditation pieuse et fréquente, et par une annotation privée du texte. Après avoir réfuté les lectures erronées des papistes et des païens, on finit en déclarant les circonstances du texte, ce que Glassius et d'autres luthériens font avant la *collatio*. On voit dans son texte, et plus clairement encore dans celui de Johannes Huldricus Herlinus de 1608 (l'*Analysis isagogica ad lectionem librorum Biblicorum omnium tribus distinctis partibus edita*) l'importance plus grande accordée à l'analyse logique par les calvinistes, par rapport à celle que lui accordent les luthériens[22].

À peu près en même temps, Georg Sohn écrit son petit traité *De verbo Dei et eius tractatione*, qui contient des éléments érasmiens, hypériens, luthériens et calvinistes. Sohn cite les ouvrages des Pères et parmi les modernes, ceux des luthériens, des zwingliens, des calvinistes et des catholiques. La tâche de l'interprète, selon lui, c'est de montrer aux doctes comme au simple peuple le vrai sens de la Bible et son application à la vie des fidèles en se servant de l'Écriture même ; l'exégète traite en *monitor* de ce qui est clair à

21 Voir Olivier Fatio, "Hyperius plagié par Flacius : la destinée d'une méthodologie exégétique," in *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, éd. Olivier Fatio et Pierre Fraenkel (Genève: Droz, 1978), 362–381.

22 Lambert Daneau, *Methodus sacrae scripturae in publicis tum praelectionibus tum concionibus utiliter atque intelligenter tractandae* (Genevae: Santandreanus, 1579) ; Johannes Huldricus Herlinus, *Analysis isagogica ad lectionem librorum Biblicorum omnium tribus distinctis partibus edita* (Bernae: Lepreux, 1608).

partir de la version originale, et explique en *ductor* ce qui est obscur et difficile concernant les mystères de la foi et les prophéties. Les normes de cette interprétation sont la foi et la charité ; à travers elles, on examine les circonstances de l'Écriture (*quis*, *cui*, *qua occasione*, *quo tempore*, *quo loco*, *quo modo*, *quo fine*). L'exégèse de Sohn doit aussi expliquer les péricopes obscures par celles plus claires qui s'y apparentent ; en étudiant la rhétorique (*to rheton*), on révèle le sens simple et natif des mots ; en interprétant (*to dianoian*), on explique les figures, en se laissant guider par l'analogie de la foi. Il ne peut y avoir qu'une seule interprétation qui soit la bonne ; dans le cas de dissension entre exégètes, il faut qu'elle soit résolue par les exégètes eux-mêmes (car selon le quatorzième chapitre de la première épître aux Corinthiens « spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt »). On ne doit user de l'allégorie que rarement, sobrement et prudemment ; la fin de l'interprétation est l'application des leçons d'un texte à la foi et aux mœurs, qu'on accomplit en transformant le texte en question et en lieux communs, et en en montrant la pertinence. Voilà en abrégé une doctrine exégétique éclectique, qui réunit en peu de mots, et avec beaucoup de cohérence, les tendances diverses de la deuxième moitié du seizième siècle[23].

Ces méthodes exégétiques aboutissent souvent à un commentaire ou à une glose que le philologue érudit produit pour accompagner la lecture de la Bible par d'autres : passons donc à l'examen de la présence de la *lectio* et des *lectores* dans les écrits des premiers réformateurs—de Luther, Zwingli, Mélanchthon ou Calvin. Comment conçoivent-ils l'acte de lire et les lecteurs dans les textes latins qu'ils écrivent pour préparer ces derniers à la lecture des Écritures ? Si on écrit en latin à cette époque, on présuppose une certaine formation intellectuelle chez le lecteur ; cela dit, il est à noter que Luther accorde à tous ses lecteurs, même à ceux auxquels il s'adresse en allemand, une gamme d'épithètes plutôt flatteuses, qui renvoie à leur érudition, à leur bonne volonté, à leur honnêteté (« candidi »), à leur piété, à leur vigilance, à leur patience, même si ces lecteurs comptent aussi dans leurs rangs des gens « stolidi », « incauti », « non attenti », « oscitantes et stertentes », « idioti et ignari », « stupidi », « simplices ». Tous ont besoin d'être admonestés et guidés. On voit par là qu'il considère ses lecteurs de la même manière que les auditeurs de ses sermons. Zwingli se sert à peu près des mêmes épithètes, en omettant les insultes dirigées contre les inattentifs et en recommandant l'usage de la prudence et du jugement chez les lecteurs. L'emploi par le Saint-Esprit d'un langage accommodé à la faible rationalité humaine impose en effet à tout interprète une certaine modestie, et rend la tâche du commentateur ardue lorsque celui-ci aborde les textes obscurs ou difficiles.

23 Georg Sohn, *De verbo Dei et eius tractatione* (c. 1582), in *Opera*, t.1

Parmi les premiers réformateurs, c'est Mélanchthon qui s'intéresse le plus à ses lecteurs, comme on s'y attendrait du « praeceptor Germaniae ». N'étant pas docteur en théologie, il s'est toujours montré très réticent quant au statut de ses propres commentaires ; celui sur l'épître aux Romains, que Luther considère meilleur que ceux d'Origène et de Jérôme n'a vu le jour que par l'insistance du maître, et sa deuxième rédaction en 1556 doit sa publication à un collègue wittenbergeois, Paul Eber. Selon Mélanchthon, qui cite Saint Paul à cet égard (Rom 10, 17), la foi vient de ce qu'on entend, et ce qu'on entend vient de la parole de Dieu ; il faut s'appliquer à la lecture, à l'exhortation, et à l'instruction selon l'ordre prescrit par l'Apôtre (1 Tim 4, 13), ce qu'il ne néglige pas de faire lui-même, s'autorisant des versets qui traitent des dons de l'esprit auxquels j'ai déjà fait référence.

Tout le monde sait que Mélanchthon prône une lecture rhétorique et topique de la Bible ; dans ses commentaires, il commence donc toujours par rendre compte de l'*occasio* d'une péricope, avant d'en extraire la doctrine. Pour lui, le récit (« historia ») et ses circonstances sont tout aussi importants que la moelle de la doctrine ou la consolation qu'ils contiennent. Le mot « lectio » chez lui est employé normalement pour désigner l'acte de lire, qui doit être répété, et qui doit avoir pour résultat l'enseignement, ou par écrit ou sous forme de sermons. Une méditation pieuse et privée doit précéder l'énonciation de la doctrine, que Mélanchthon conçoit en termes médicaux : « Lectionem sequatur doctrina, ut in mediatione corporis finis est sanatio. Et ars medica continet duas partes, doctrinam et modum curandi. […] Ita sciat concionator se medici similem esse, et finem ministerii evangelici ultimum esse sanationem, qua per filium Dei voce Evangelii liberentur homines ex morte aeterna. » (CR 15 :1367). Il reconnaît avec les plus intelligents et astucieux de ses lecteurs que les textes sont plus ou moins difficiles, et que ceux de Paul posent plus de problèmes que les autres à cause des matières variées et parfois obscures dont il traite. Mélanchthon admet aussi qu'il ne peut faire plus que de proposer à ses lecteurs ses propres interprétations, en les exhortant à suivre de près ses raisonnements. Cette réticence accompagnée d'une certitude subjective se laisse entrevoir partout ; la phrase la plus commune qui contient le mot « lecteur » est la suivante : « monendus est lector ». Aux yeux de Mélanchthon, le lecteur est indépendant ; tout ce que peut faire le commentateur, c'est de l'avertir des ambiguïtés et des obscurités du texte, et de la solution proposée par le commentateur.

Cette attitude fait contraste avec celle de Calvin. Au cours de ses commentaires, celui-ci ne s'adresse guère au lecteur, et préfère même faire allusion à l'acte de lecture par un verbe au passif (leguntur) ; le mot « lectio » signifie presque toujours le résultat d'un acte de lecture, et non pas l'acte lui-même. En

commentant le verset 13 du quatrième chapitre du premier livre de Timothée (CR 52 :301–302), il note que la lecture doit précéder la doctrine et l'exhortation ; mais il tait le processus même. Cela correspond bien à sa pratique minimaliste du commentaire : il ne cherche pas à en étendre la fonction au-delà de l'énonciation du meilleur sens dans les cas ambigus ou obscurs, souvent sans évoquer le nom de ses prédécesseurs qui ont traité de la matière en question et qu'il a vraisemblablement lus. Jean Calvin, qui fait de l'humilité une condition préalable de toute exégèse, reconnaît que l'unique devoir de l'interprète, c'est de révéler selon les principes de « perspicua brevitas » et de « facilitas », aussi brièvement que possible, l'intention de l'auteur d'un texte (auteur humain ou divin, ou les deux à la fois) à un public assez large, en prenant en compte le besoin d'accommoder le message aux oreilles de l'auditoire, ce qui s'accomplit par la pratique humaniste de la philologie liée à une connaissance de la tradition exégétique des Pères, et à l'appréciation de la relation étroite qui lie sens littéral et figuratif d'une part et dogme théologique et systématique de l'autre. Chez lui, analyse textuelle ou rhétorique, dogmatique ou théologie systématique sont des genres interdépendants[24].

La certitude sémantique qu'il cherche à établir par la philologie est objective, ce qui est frappant, car ailleurs il fait appel à une certitude subjective pour étayer une pratique objective de l'exégèse. Selon lui, la parole de Dieu, la vraie, ne peut pas être reçue dans le cœur des hommes avant que l'Esprit ne l'y scelle par son témoignage ; il s'ensuit que si une doctrine, quelle qu'elle soit, nous rend incertains, elle ne peut être que fausse. Tout le monde peut donc alléguer comme preuve *ex negativo* sa propre expérience de la foi, sans se lancer dans une construction dogmatique qui s'avérerait être fondée sur un subjectivisme dangereux[25]. Mais puisque cette certitude n'est pas partagée de la même façon par tout le monde, il s'ensuit que ceux qui s'accordent à croire aux mêmes dogmes constitueront un groupe à part, autrement dit, une confession.

Pour finir, je voudrais citer un écrivain plus humble et moins dogmatique que beaucoup de ceux que j'ai mentionnés jusqu'ici : c'est le poète et théologien anglican George Herbert qui vers 1630 nous explique ce que représente

24 Richard C. Gamble, "Brevitas et facilitas: towards an understanding of Calvin's hermeneutic," *Westminster Theological Journal* 47 (1985): 1–17.

25 Susan Schreiner, "The spiritual man judges all things: Calvin and the exegetical debates about certainty in the Reformation," in *Biblical interpretation in the era of the Reformation*, éd. Richard A. Muller et John L. Thompson (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1996), 189–215. Calvin évoque une série de lieux pauliniens, dont les plus importants sont les suivants : Ga 4, 6 ; 1 Co 1 ; Ep 1, 13–14.

la lecture de la Bible pour un simple curé de campagne qui s'y adonne presque sans méthode :

> The Countrey Parson is full of all knowledg. […] In the Scriptures hee findes four things ; Precepts for life, Doctrines for knowledge, Examples for illustration, and Promises for comfort : These he hath digested severally. But for the understanding of these ; the means he useth are first, a holy Life […] The second means is prayer […] The third means is a diligent Collation of Scripture with Scripture. For all Truth being consonant to itself, and all being penn'd by one and the self-same Spirit, it cannot be, but that an industrious, and judicious comparing of place with place must be a singular help for the right understanding of the Scriptures. To this may be added the consideration of any text with the coherence thereof, touching what goes before, and what follows after, as also the scope of the Holy Ghost. […] The fourth means are Commenters and Fathers, who have handled the places controverted, which the Parson by no means refuseth. As he doth not so study others, as to neglect the grace of God in himself, and what the Holy Spirit teacheth him ; so doth he assure himself, that God in all ages hath had his servants, to whom he hath revealed his Truth, as well as to him ; and that as one Countrey doth not bear all things, that there may be a Commerce ; so neither hath God opened, or will open all to one, that there may be a traffick in knowledg between the servants of God, for the planting both of love, and humility. Wherfore he hath one Comment at least upon every book of Scripture, and ploughing with this, and his own meditations, he enters into the secrets of God treasured in the holy Scripture[26].

On est frappé par la modestie de ce passage. Ce que le curé de campagne (ou plutôt Herbert lui-même) cherche dans l'Écriture—préceptes moraux, doctrine, exemples et consolation[27]—correspond aux bénéfices d'une telle lecture identifiés par tous les commentateurs de son époque, voire de toutes les époques, et correspond grosso modo aux quatre sens traditionnels de l'Écriture : historique, tropologique, allégorique et anagogique. Deux des moyens qu'emploie le curé—mode de vie et oraison—prescrivent la préparation spirituelle et mentale ; les autres touchent directement à la question de la « collatio » ou de l'anthologisation de textes autour d'une péricope ou d'un verset,

26 George Herbert, *The country parson*, in *Herbert's remains* (London: Garthwait, 1652), 10–13.

27 Voir 1 Co 14, 3 et Mélanchthon, CR 13:14.

et l'examen des glossateurs et des Pères de l'Église. Ces moyens concernent principalement la doctrine, qui se trouve dans l'Écriture Sainte soit sous une forme discursive (comme dans les épîtres pauliniennes, et surtout l'épître aux Romains), soit dispersée de plusieurs façons, requérant du lecteur un travail d'extraction, lequel aboutira à une lecture exégétique qui exposera le contenu prophétique, moral, ou historique d'un texte donné ; et dans le cas de l'Ancien Testament, est exigée en plus une lecture transformatrice à travers la typologie, ou le duo Loi-Évangile. Mais ce qui est frappant, c'est que ce procédé donne au pasteur du plaisir, presque comme celui d'un jeu ; on ne ressent pas l'angoisse pointilleuse d'un Glassius qui veut à tout prix établir la seule vérité « luthérienne » du texte et rendre inadmissibles toutes les autres lectures. L'humanité de Herbert triomphe ainsi de l'agressivité, et offensive et défensive, des écrivains confessionnels, et rappelle la simple joie que préconise l'Érasme de la *Paraclesis* en évoquant l'image des simples fidèles, femmes, ouvriers et voyageurs, lorsqu'ils abordent les Saintes Écritures.

Bibliographie

Sources imprimées

Boèce, *De differentiis topicis*.

Daneau, Lambert. *Methodus sacrae scripturae in publicis tum praelectionibus tum concionibus utiliter atque intelligenter tractandae*. Genevae: Santandreanus, 1579.

Du Bellay, Joachim. *Deffence et illustration de la langue françoyse*. Paris: L'Angelier, 1549.

Érasme. "Paraclesis." In *Novum instrumentum*. Basileae: Froben, 1516.

Glassius, Salomon. *Philologiae sacrae. Qua totius Sacrosanctae, et Novi Testamenti Scripturae, tum stylus et literatura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio exprenditur, Libri 5, 1623–1636*. Jenae: Steinmannus, 1668.

Herbert, George. *The country parson, in Herbert's remains*. London: Garthwait, 1652.

Herlinus, Johannes Huldricus. *Analysis isagogica ad lectionem librorum Biblicorum omnium tribus distinctis partibus edita*. Bernae: Lepreux, 1608.

Hugues de Saint-Cher. "Prologus in Ecclesiasticum." In *Opera*. Lugdunum: Huguetan, 1669.

Hyperius, Andreas. *De formandis concionibus sacris, seu de interpretatione Scripturarum populari*. Basileae: Froben, 1553.

Hyperius, Andreas. *De sacrae Scripturae lectione et meditatione*. Basileae: Froben, 1561.

Index librorum prohibitorum cum regulis confectis per Patres a Tridentina Synodo delectos auctoritate [...] *Pii IIII comprobatis*. Roma: P. Manutius Aldi, 1564.

Luther, Martin. *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1883–2009.

Melanchthon, Philippe. *Corpus Reformatorum*. Vol. 13. Halle; Berlin: Schwetschke, 1834–1860.

Perkins, William. *Prophetica, sive de sacra et unica concinandi ratione tractatus*. Hanau: Antonius, 1602.

Sadoleto, Jacopo. *De liberis recte instituendis liber*. Basileae: Froben, 1533.

Sohn, Georg. *De verbo Dei et eius tractatione* (c.1582). In *Opera*, t.1. Herbornae: Corvinus, 1591–1592.

Zwingli, Ulrich. *De peccato originali declaratio ad Urbanum Regium, Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 5. Leipzig: Heinsius, 1934 (CR 92).

Littérature

Burnett, Amy N. "How to preach a sermon: a comparison of Lutheran and Reformed homiletics." *Theologische Zeitschrift* 63 (2007): 109–119.

Fatio, Olivier. "Hyperius plagié par Flacius: la destinée d'une méthodologie exégétique." In *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, édité par Olivier Fatio et Pierre Fraenkel, 362–381. Genève: Droz, 1978.

Frymire, John M. *The primacy of the postils: Catholics, Protestants and the dissemination of ideas in early modern Germany*. Leiden: Brill, 2010.

Gamble, Richard C. "Brevitas et facilitas: towards an understanding of Calvin's hermeneutic." *Westminster Theological Journal* 47 (1985): 1–17.

Hujgen, Arnold. *Divine accommodation in John Calvin's theology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

Mikoteit, Matthias. *Theologie und Gebet bei Luther: Untersuchungen zur Psalmenvorlesung, 1532–1535*. Berlin: De Gruyter, 2004.

Most, Glenn. *Doubting Thomas*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

Robertson, Duncan. *Lectio divina: the medieval experience of reading*. Collegeville: University of Notre Dame, 2011.

Schreiner, Susan. "The spiritual man judges all things: Calvin and the exegetical debates about certainty in the Reformation." In *Biblical interpretation in the era of the Reformation*, édité par Richard A. Muller et John L. Thompson. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1996.

Stock, Brian. *After Augustine: the meditative reader and the text*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

Williams, Rowan. "Augustine and the Psalms." *Interpretation* 58 (2004): 17–27.

Le triomphe de l'Église anglicane ? Johann Ernst Grabe éditeur d'Irénée*

Jean-Louis Quantin

C'est à Irénée de Lyon que je dois ma première rencontre avec Irena Backus, voici tout juste vingt-cinq ans. Le séminaire de paléographie latine qu'animait Pierre Petitmengin à l'École normale supérieure menait une recherche collective sur les lectures d'Irénée de Lyon au début du XVI^e^ siècle. Il était apparu qu'un moment-clef de cette histoire, juste avant la parution de l'édition princeps d'Érasme, était la dispute de Bade de 1526. Irena Backus, qui achevait alors sa monographie sur celle-ci[1], eut la générosité de me communiquer un manuscrit de son travail, en même temps qu'elle me procurait la photocopie des actes eux-mêmes, inaccessibles en France. Notre étude lui doit beaucoup[2]. Irena Backus a elle-même poursuivi l'étude de la réception d'Irénée jusqu'aux deux successeurs d'Érasme, le calviniste Nicolas des Gallars, dont l'édition parut à Genève en 1570, et surtout le franciscain ligueur François Feu-ardent, qui donna deux éditions de l'*Aduersus haereses*, en 1575 et 1596, et dont le travail, réimprimé à plusieurs reprises, fit autorité jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle, y compris en terre protestante. Des Gallars « avait identifié les Églises de la Réforme avec la Grande Église de l'époque d'Irénée » ; Feu-ardent présenta en réponse « un Irénée triomphant, porte-parole de l'Église catholique et libéré de toute contamination calviniste »[3].

---

* Sauf précision contraire, tous les manuscrits cités sont à la Bibliothèque Bodléienne ; les dates des lettres sont respectées (en ancien style donc pour celles qui furent écrites en Angleterre), sauf pour l'année, que j'ai toujours fait commencer au 1^er^ janvier. Pour la commodité du lecteur, je suis pour Irénée la division en chapitres aujourd'hui usuelle, qui remonte au mauriste René Massuet : Grabe avait, comme tous les éditeurs depuis Érasme, respecté la capitulation des manuscrits pour les quatre premiers livres, et adopté celle de Feu-ardent pour le livre V (voir les explications de l'édition des Sources Chrétiennes [désormais SC], 100:42–43 ; 152:30–34 ; 210:48).

1 Irena Backus, *The Disputations of Baden, 1526 and Berne, 1528: Neutralizing the early Church* (Princeton: Princeton Theological Seminary, 1993), 25–29 pour Irénée.

2 Jean-Louis Quantin (avec la collaboration d'Agnès Molinier, Pierre Petitmengin, Olivier Szerwiniack), "Irénée de Lyon entre humanisme et Réforme: les citations de l'*Adversus haereses* dans les controverses religieuses de Johann Fabri à Martin Luther (1522–1527)," *Recherches augustiniennes* 27 (1994): 131–185.

3 Irena Backus, "François Feu–ardent éditeur d'Irénée: le triomphe de la grande Église et le rejet du millénarisme," in *Tempus edax rerum : Le bicentenaire de la Bibliothèque nationale de Luxembourg (1798–1998)*, éd. Luc Deitz (Luxembourg: Bibliothèque nationale de Luxembourg, 2001), 11–26

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_016

Le maillon suivant de cette histoire fut l'édition de Johann Ernst Grabe, parue à Oxford en 1702. Elle n'eut certes pas, dans la réception d'Irénée, l'importance de celle de Feu-ardent, puisqu'elle fut vite supplantée par celle du mauriste Dom René Massuet. Elle constitue, en revanche, une appropriation tout à fait originale de l'*Aduersus haereses*, puisque Grabe, contrairement à ce qu'on pourrait croire, ne cherche plus à revendiquer Irénée pour le compte d'une grande Église contemporaine : il exprime bien plutôt sa propre insatisfaction à l'égard de toutes les Églises. L'Irénée d'Oxford illustre ainsi la crise des rapports, au tournant des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, entre érudition patristique et orthodoxies confessionnelles.

Au premier abord, l'édition Grabe pouvait passer pour un produit typique de la patristique de combat et de triomphe anglicans dont Oxford s'était fait une spécialité depuis la Restauration. Le projet d'un *Irenaeus oxoniensis* remontait aux années 1680, où Henry Dodwell avait commencé d'y travailler, avec la bénédiction et le soutien de l'évêque John Fell. L'entreprise n'avait pas abouti mais Dodwell transmit à Grabe les matériaux qu'il avait recueillis[4]. Plusieurs autres érudits anglicans fournirent leur assistance : certains étaient d'anciens collaborateurs de Fell, comme John Batteley et surtout John Mill, principal de St Edmund Hall et premier patron de Grabe dans l'université ; d'autres appartenaient à une nouvelle génération, tels Edmund Gibson, plus tard évêque de Londres, et le futur archevêque de Cantorbéry John Potter[5]. L'initiative de l'édition revenait à

(citations 13 et 18). Version remaniée en anglais dans Irena Backus, *Historical method and confessional identity in the Era of the Reformation (1378–1615)* (Leiden: Brill, 2003), 134–152.

4 Voir *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λουγδούνου Ἐλέγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως βιβλία πέντε. S. Irenaei Episcopi Lugdunensis Contra omnes Haereses libri Quinque. Textus Graeci partem haud exiguam restituit ; Latinam Versionem antiquissimam e quatuor MSS Codicibus emendauit ; Fragmenta aliorum Tractatuum deperditorum subiunxit ; Omnia Notis Variorum, et suis illustrauit Ioannes Ernestus Grabe* (Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1702), "Prolegomena," XII et XX ; Jean-Louis Quantin, "Anglican scholarship gone mad ? Henry Dodwell (1641–1711) and Christian antiquity," in *History of scholarship. A Selection of papers from the seminar on the history of scholarship held annually at the Warburg Institute*, éd. Christopher Ligota et Jean-Louis Quantin (Oxford: Oxford University Press, 2006), 316–318. Grabe chercha en vain, en revanche, à avoir communication d'un exemplaire d'Irénée annoté par un autre grand patrologue de la Restauration, John Pearson, évêque de Chester (voir Grabe à Mill, 13 mars 1699, The Queen's College, Oxford, Ms. 336, f. 65v. ; Thomas Hearne, *Remarks and Collections*, 11 vols. [Oxford: Printed for the Oxford Historical Society at the Clarendon Press, 1885–1921], 3:258).

5 Voir les remerciements que leur adresse Grabe, dans Irénée, *Contra omnes Haereses*, XX. Mill avait été un des principaux collaborateurs de Fell ; pour Batteley, voir Jean-Louis Quantin, "Erudition and orthodoxy: John Fell and patristic scholarship in Restoration Oxford," *Erudition and the Republic of Letters* 1 (2016): 59.

Henry Aldrich, successeur de Fell comme doyen de Christ Church et « principal mécène » de Grabe en Angleterre[6]. On comptait aussi parmi les collaborateurs des catholiques, au premier chef le dominicain français Michel Le Quien, qui travailla pour Grabe sur les manuscrits parisiens et lui servit d'intermédiaire auprès de Lorenzo Zaccagni, premier custode de la Bibliothèque Vaticane, mais ces relations savantes internationales n'excluaient nullement le confessionnalisme[7]. Pour son édition de Cyprien de 1682, monument et manifeste de l'Église anglicane, Fell avait bien reçu l'assistance des bénédictins de Saint-Maur.

Il était donc naturel que l'édition Grabe parût « au Théâtre », sur la presse « savante » refondée par Fell au tournant des années 1660 et 1670[8]. Le frontispice, dû à Michael Burghers, le graveur attitré d'Oxford, représentait un Irénée « prélatique », mitré et crossé, en train d'exorciser l'hydre de l'hérésie, qu'un ange repoussait dans les enfers. Dans le contexte du temps, il était tentant d'y voir une allégorie du triomphe de l'épiscopat sur les nonconformistes[9]. L'ouvrage était imprimé pour le compte de Thomas Bennet, un grand libraire londonien (*at the Half Moon in St Paul's Church-Yard*), qui se chargea de recueillir les souscriptions et assura aussi la diffusion à l'étranger[10].

---

6 Irénée, *Contra omnes Haereses,* xx : « cuius [Editionis] suscipiendae primus mihi Auctor idem qui praecipuus in Anglia Maecenas fuit, Reuerendus Dominus D. Henricus Aldrich ».

7 Voir ibid., xx, et surtout les lettres de Zaccagni et Le Quien à Grabe, Ms. Grabe 23. Les fragments grecs envoyés par Zaccagni le furent trop tard pour que Grabe pût les utiliser. Voir la lettre de Zaccagni du 15 mai 1702, Ms. Grabe 23, n° 4, et une note manuscrite de Grabe sur son exemplaire de son édition, Ms. Grabe 1, 181 : « Haec Graeca uide in Collectaneis a Zacagno transmissis ». Bertrand Hemmerdinger, "Remarques sur l'ecdotique de saint Irénée," in *Studia patristica*, éd. Frank Leslie Cross, vol. 3 (Berlin: Akademie-Verlag, 1961), 68–69, a attiré l'attention sur le travail de Grabe sur les fragments grecs mais n'a rien sur ce point.

8 L'impression ne se faisait déjà plus au Sheldonian Theatre : voir Martyn Ould, "The Workplace : Places, Procedures, and Personnel 1668–1780," in *The History of Oxford University Press*, vol. 1, *Beginnings to 1780*, éd. Ian Gadd (Oxford: Oxford University Press, 2013), 195–199, mais l'adresse continuait de figurer sur les pages de titre.

9 Sur Michael Burghers, voir Antony Griffiths, *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), s.v. [http://www.oxforddnb.com/view/article/4004, accessed 20 Aug 2015]. Il recycla sa gravure d'Irénée (avec des changements minimaux) pour le frontispice de *Tertullian's Prescription against hereticks; and the Apologeticks of St. Theophilus, Bishop of Antioch to Autolycus*, trad. Joseph Betty (Oxford: Printed at the Theatre, 1722) ; le discours préliminaire du traducteur attaque vivement les « schismatiques » qui se sont séparés de l'Église anglicane.

10 Le contrat passé entre Grabe et Bennet, en date du 23 mars 1699, est dans Ms. Grabe 53, f. 316r. Le prospectus (*Proposals for Subscriptions to a New Edition of Irenœus, now printing at the Theater in Oxford; with very great Additions and Improvements, a short Account of which follows*) commença d'être diffusé peu après : voir Arthur Charlett à Thomas

Les liens privilégiés que ce *tory*, libraire attitré du *Church party*, entretenait avec la presse d'Oxford reposaient clairement sur des affinités idéologiques[11]. Dans le cas d'Irénée, c'était la recommandation insistante d'Aldrich et de William Jane, autre pilier de Christ Church et *regius professor of divinity*, qui l'avait décidé à se charger de l'édition[12].

Grabe lui-même semble se rattacher à un type bien connu au XVII^e^ siècle depuis Casaubon, et dont on sait la place qu'il occupe depuis lors dans l'apologétique anglicane : celui des protestants du Continent passionnés pour l'antiquité chrétienne, insatisfaits de leur Église de naissance, envisageant un moment une conversion au catholicisme romain, et trouvant finalement leur idéal dans l'Église épiscopale d'Angleterre[13]. Juste avant la mort de Grabe, Alphonse des Vignolles, pasteur de l'Église française de Berlin, mena sur place, pour le compte du libre penseur Anthony Collins, une enquête dont les résultats semblent dignes de foi[14].

Tanner, 5 mai 1699, Ms. Tanner 21, f. 16v. ; un exemplaire est conservé à la Bodléienne, *John Johnson Collection of Printed Ephemera* (cote J. Pros. 23). Pour l'histoire commerciale de l'édition, voir les lettres de Bennet à Grabe, Ms. Grabe 23, f. 88r.–94v. ; Edward Arber éd., *The Term Catalogues, 1668–1709*, 3 vols. (London: s.n., 1903–1906), 3:148–149, 192, 293, 299, 314 ; *The notebook of Thomas Bennet and Henry Clements (1686–1719), with some aspects of book trade practice*, éd. Norma Hodgson et Cyprian Blagden (Oxford: Printed for the Society at the University Press, 1956), 52, 59, 61, 63, 64. Grabe tenta de vendre lui-même des exemplaires en Allemagne : voir sa lettre à Johann Albert Fabricius, 9 mars 1703, Copenhague, Det Kongelige Bibliotek, Ms. Fabr. 104–123, 4°, f. 135v. ; le reçu du 8 april 1703, Ms. Grabe 53, f. 17r., correspond sans doute à de telles ventes.

11 Voir l'introduction de Hodgson et Blagden à *The notebook of Thomas Bennet*, 3–6 ; Francis Atterbury, *A sermon preach'd in the cathedral church of St. Paul ; at the funeral of Mr. Tho. Bennet, Aug. 30. MDCCVI* (London: E. P. for Jonah Bowyer, 1706), en partic. 14 ; John Feather, "A learned press in a commercial world," in *History of Oxford University Press*, 264–266 ; I. Gadd, "The Press and the London Book Trade," in ibid., 580–581.

12 Thomas Bennet à Grabe, 26 août 1701, Ms. Grabe 23, f. 91r.

13 C'est l'interprétation avancée, non sans quelque parti pris confessionnel, par Norman Sykes, *Daniel Ernst Jablonski and the Church of England* (London: S.P.C.K., 1950), en partic. 9. Voir aussi le rapprochement fait entre Casaubon et Grabe par Arthur Penrhyn Stanley, *Historical Memorials of Westminster Abbey*, 3^e^ éd. (London: John Murray, 1869), 317 et 321.

14 Collins, qui, selon un procédé habituel des libres penseurs anglais, avait entrepris de retourner l'érudition ecclésiastique contre l'orthodoxie, cherchait à démontrer que Grabe était en réalité catholique romain (voir John Thorpe à Thomas Hearne, 26 nov. 1711, Ms. Rawl. letters 9–10, f. 417r. [extrait publié dans Hearne, *Remarks and Collections* 3:271], et l'utilisation de Grabe dans [Anthony Collins], *A Discourse of Free-Thinking* (London: for John Pemberton, 1713), 54–55, 78–80, 85–86).

> Le Pere de Mr. Grabe fut Professeur à Konigsberg en Prusse et ensuite Surintendant des Ministres en Pomeranie. Le Fils, dont il s'agit, fut Lecteur en Philosophie à Konigsberg ; et aiant conçu une grande estime pour l'Antiquité Ecclesiastique, à l'étude de laquelle il s'attachoit extrémement, il se forma divers scrupules contre le Gouvernement des Eglises Lutheriennes, qu'il ne trouvoit point conforme à celui de l'ancienne Eglise. Il proposa ses *Doutes* au Consistoire de Konigsberg qui lui ordonna de les mettre par écrit ; ce qui fut fait. Pour réponse on l'envoia à 5 ou 6 lieues de Konigsberg dans une Forteresse qui sert souvent de prison. Cette conduite le rebuta encore plus de la Religion Lutherienne. De sorte qu'étant sorti de prison après quelques mois par ordre du Roi de Prusse, il quitta le Païs dans le dessein d'aller embrasser la Religion Romaine, ou à Breslau en Silesie, ou à Vienne. Mais en traversant la Pologne, aiant envisagé de près le Culte du Papisme, il en fut si degouté qu'il changea de route et prit le chemin de Leipsic.

Les *Doutes* de Grabe firent l'objet de trois réfutations, dont une par le piétiste Spener[15].

> La Réponse de M. Spener obligea Mr. Grabe à aller à Berlin où il eut diverses Conferences pendant plusieurs Mois et avec M. Spener et avec divers autres Theologiens […] Mr. Jablonski Ministre du Roi de Prusse fut un de ceux qu'il vit le plus à Berlin. Celui-ci l'adressa au Ministre Anglois de Hambourg. On dit qu'il s'appelloit François Lothier [sic][16], et on croit qu'il a un Benefice considerable dans l'Archevêché d'Yorck. Mr. Grabe qui ne pouvoit gouter le culte des Papistes ni le Gouvernement des Lutheriens et des Reformez, fut fort satisfait du Ministre Anglois de Hambourg et par son conseil il passa en Angleterre[17].

15 Voir Paul Grünberg, *Philipp Jakob Spener*, 3 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1893–1906), 1:266 ; 3:260 et 407.

16 Francis Lockier, qui termina sa carrière comme doyen de Peterborough. Voir la notice de W. Courtney, revue par Adam Jacob Levin, *Oxford Dictionary of National Biography*.

17 Charles Pacius de La Motte à Collins, Amsterdam, 27 novembre 1711, BL, Add. MS 4286, f. 157r.–158v. (la lettre n'est pas signée mais l'écriture est celle de La Motte, dont le volume contient une longue série de lettres à Pierre Des Maizeaux). Pour une biographie plus détaillée, avec références, voir Günther Thomann, "John Ernest Grabe (1666–1711): Lutheran Syncretist and Anglican Patristic Scholar," *Journal of Ecclesiastical History* 43 (1992): 414–427 (415–420 sur la période allemande), résumé par l'auteur dans *Oxford Dictionary of*

Les difficultés de Grabe vis-à-vis de l'Église luthérienne ne se limitaient pas à la question de l'épiscopat : la version qui avait cours à Oxford, où il s'établit en 1698, n'en était pas moins qu'il « avait auparavant été luthérien, et avait quitté cette Église parce que les luthériens n'avaient pas les ordres sacrés », pour devenir membre de l'Église anglicane[18]. Exposant alors ses projets de publications à John Mill, il s'offrit à composer un traité « des prérogatives de l'Église anglicane par dessus les autres communions protestantes »[19]. Il n'en laissa à sa mort que la table des chapitres[20], qui commençait par « la hiérarchie ecclésiastique, la succession continue des évêques depuis les apôtres et l'ordination légitime des prêtres », pour s'achever sur « la vénération pour le consensus universel des Pères et la tradition de l'Église catholique, sans s'attacher trop étroitement

---

National Biography. Mais la perspective de l'auteur n'est à l'évidence pas celle d'un historien et il passe sous silence George Every, "Dr. Grabe and his manuscripts," *Journal of Theological Studies* n.s., 8 (1957): 280–292, qui donne des informations supplémentaires. On peut voir aussi Nicholas Keene, "John Ernest Grabe, biblical learning and religious controversy in early eighteenth–century England," *Journal of Ecclesiastical History* 58 (2007): 656–674.

18 Thomas Crosthwaite [à Thomas Smith ?], 24 octobre 1698, Ms. Rawl. D 373, f. 67v. : « Mr Grabe who putts out the *Specilegium* [*sic*] *patrum* was formerly a Lutheran, and left that Church, because of their want of sacred orders, and is now a member of the present schism[atic] Church ». Par « schismatic Church », le non-jureur Crosthwaite entend l'Église établie. Thomann, "John Ernest Grabe," 417, prétend à tort que la thèse selon laquelle Grabe aurait quitté le luthéranisme faute de succession apostolique ne remonterait qu'à Christoph Matthäus Pfaff en 1708.

19 « Epistola uiri eruditissimi J. Ernesti Grabii ad V. Clariss. Joh. Mill S.T.P. cum primo Acad. Oxon. salutaret, de libris quibusdam quos licentia ac ope Praefectorum Uniuersitatis edere statuit », sans date (copie de la main de Thomas Hearne), Ms. Rawlinson C 851, f. 39v. : « Anglicanae Ecclesiae praerogatiuas prae reliquis Protestantium coetibus peculiari tractatu exponerem ».

20 « Catalogus Manuscriptorum V. Cl. D. J. E. Grabe S. Th. quae fato defunctus post se reliquit » (envoyé par Robert Nelson à Robert Harley, principal ministre de la reine Anne, le 26 juin 1712), BL, Ms. Harley 3985, f. 22r. Cette table fut communiquée par Nelson à George Hickes, qui la publia dans "A Discourse, wherein some Account is given of Dr. Grabe, and of his MSS. and of the following Tract," en tête de J. E. Grabe, *Some Instances of the Defects and Omissions in Mr Whiston's Collection of Testimonies* (London: W. Bowyer for Henry Clements, 1712), VI–VIII. Voir les instructions de Grabe sur la disposition de ses manuscrits dans son testament du 26 oct. 1711, National Archives, Kew, PROB 11/524/288, f. 79r., et le codicille du 30 octobre, f. 79v. ; Charles Frederick Secretan, *Memoirs of the Life and Times of the Pious Robert Nelson* (London: John Murray, 1860), 223–224.

aux opinions de Luther ni de Calvin »[21]. Ce dernier thème se retrouve mot pour mot dans la dédicace de l'édition d'Irénée, à Frédéric I[er], roi en Prusse : l'autorité des Pères, spécialement anténicéens, y était exaltée comme l'unique moyen de trancher les controverses religieuses, y compris celles des protestants entre eux. Les échos de Casaubon, du reste explicitement cité, étaient très nets[22].

Grabe faisait dès lors formellement partie du clergé anglican, ayant été ordonné diacre le 24 juin 1700, alors qu'il était en plein travail sur son édition, par William Lloyd, évêque de Worcester, un autre « grand patron et bienfaiteur »[23]. Son intégration dans l'Église établie fut parachevée le 26 avril 1706, quand il fut créé docteur en théologie à Oxford. Dans son discours de présentation, George Smalridge (futur doyen de Christ Church puis évêque de Bristol) proclama que Grabe, « Prussien de naissance et d'éducation », était devenu un compatriote par son long séjour en Angleterre « et par son attachement très étroit à l'Église anglicane ». C'était l'admiration pour cette dernière qui l'avait conduit en Angleterre et qui l'y retenait encore. « Ce très pénétrant explorateur de la primitive Antiquité » avait reconnu dans l'Église anglicane, aussi bien, tout ce qu'il avait trouvé chez les Pères : « la solennité du culte divin qu'avait décrite son Justin [Grabe donna en 1700 une édition de la *Première Apologie*], la pureté de doctrine que, de la même manière, son Irénée avait protégée de toute contamination par l'héresie »[24]…

---

21 Hickes, "A Discourse," VI–VIII : « In Hierarchia Ecclesiastica et Episcoporum continua ab Apostolis successione, et legitima Sacerdotum Ordinatione […] In ueneratione erga uniuersalem Patrum consensum et Catholicam Ecclesiae traditionem, quodque nec Lutheri nec Caluini placitis ita stricte adhaereat […] ».

22 Irénée, *Contra omnes Haereses*, dédicace non chiffrée. Grabe y cite *Isaaci Casauboni ad epistolam Illustr. et Reverendiss. Cardinalis Perronii, Responsio* (London: J. Norton, 1612), 5[e] observation, 43 : « primitiuae Ecclesiae testimonio et pondere sublato, controuersias hodiernas finem numquam […] accepturas ».

23 Les lettres d'ordination sont reproduites dans *Diary of Francis Evans, secretary to Bishop Lloyd, 1699–1706*, éd. David Robertson (Oxford: J. Parker for the Worcestershire Historical Society, 1903), 28–29. Voir *Septuaginta Interpretum tomus I*, éd. Joannes Ernestus Grabe (Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1707), "Prolegomena," f. g2r. : « Domini Wilhelmi, Episcopi Wigorniensis, Magni Patroni mei atque Euergetae per omnem uitam meam colendi ».

24 George Smalridge, *Two Speeches made in the Theatre at Oxford* (London: for E. Curll, 1714) (original latin, suivi d'une traduction anglaise assez libre), 3 (« gente atque educatione Borussum ; diuturni apud nos hospitii necessitudine, ac propensissimo erga Ecclesiam Anglicanam studio Nostratem ») et 4–5 (« Primaeuae nimirum Antiquitatis indagator sagacissimus, eam diuini cultus solemnitatem, quam suus descripsit Iustinus ; eam doctrinae puritatem, quam ab omni haereseos labe uindicauit suus itidem Irenaeus ; […] apud nos etiamnum uigere facile perspexit »). Sur l'édition Grabe de Justin, qui s'inscrivait elle aussi dans la continuité de la patristique oxonienne (publiée au Théâtre, elle était modelée sur les *New Year Books* de Fell et dédiée à Aldrich), voir William Poole,

Aussi l'Irénée de Grabe passe-t-il communément pour une édition anglicane. Le mauriste Massuet, qui publia en 1710 sa propre édition pour revendiquer à nouveau Irénée pour l'Église catholique, ne craignit pas d'affirmer que son prédécesseur, « dans l'excès de son zèle pour l'Église anglicane, qu'il avait rejointe, semble s'être principalement appliqué à rattacher Irénée, fût-ce contre son gré, à la secte anglicane »[25]. L'édition Massuet ayant été reproduite dans la *Patrologie* de Migne, ce jugement eut une très grande diffusion[26]. Il eut pour effet involontaire, en Angleterre même, de renforcer la légitimité anglicane de Grabe[27]. Le mauriste ne mettait cependant en cause que les notes. Un ouvrage de référence de la fin du XX^e^ siècle va jusqu'à affirmer que Grabe aurait été influencé dans ses choix textuels par ses « vues anglicanes »[28].

"John Fell's New Year Books, 1666–1686," (étude à paraître aimablement communiquée par l'auteur), n. 157. Smalridge suppléait Jane, professeur *regius* (voir supra), qui était malade (*Two Speeches*, 6 ; cf. G. V. Bennett, "The era of party zeal, 1702–1714," in *The History of the University of Oxford*, vol. 5: *The Eighteenth Century*, édité par Lucy S. Sutherland et Leslie G. Mitchell (Oxford: Clarendon Press, 1986), 74 et 80). Le texte latin des discours est également reproduit en tête de *Spicilegium ss. Patrum, ut et haereticorum, Seculi post Christum natum I. II et III*, éd. Joannes Ernestus Grabe, *Tomus I siue Seculum I. Editio altera, priori auctior et emendatior* (Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1714), voir f. a3r.–a4r. Smalridge resta toujours soucieux de défendre la réputation posthume de Grabe : voir ses lettres à Arthur Charlett des 15 février et 4 mars 1718, Ms. Ballard 7, f. 64r. et 66r.–v.

25 […]. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris, Detectionis et euersionis falso cognominatae agnitionis, seu contra haereses libri quinque*, éd. René Massuet (Parisiis: J. B. Coignard, 1710), VI : « Ecclesiae Anglicanae, cui se adiunxit, dum studet impensius, potior illi cura fuisse uidetur, ut Irenaeum etiam inuitum et reluctantem Anglicanae Sectae adiungeret […] ». Voir aussi l'attaque contre la succession apostolique de l'Église anglicane, ibid., CXVII. En publiant sa propre édition, Massuet visait à éviter que celle de Grabe, tirée à 750 exemplaires seulement et rare sur le Continent, n'y fût piratée par les libraires de Paris ou d'Amsterdam, comme cela arrivait fréquemment aux publications savantes anglaises. Voir ibid., VII ; Thomas Bennet à Grabe, 16 août 1699 et 19 mars 1702, Ms. Grabe 23, n° 62, f. 88r., et n° 64, f. 93r. ; Le Quien à Grabe, 22 juillet 1702, Ms. Grabe 23, n° 12, f. 18v.

26 PG 7, 11–14. Voir aussi ce qui est dit de Grabe dans l'introduction de Bertrand Hemmerdinger au livre IV, SC 100*:39.

27 Voir Hickes, "A Discourse," XII.

28 Otto Reimherr (avec la collaboration d'Edward Cranz), "Irenaeus Lugdunensis," in *Catalogus translationum et commentariorum*, VII (Washington, D.C.: The Catholic Univ. of America Press, 1992), 24 : « J. E. Grabe, a Lutheran from Königsberg, who had moved to England and become a member of the Anglican Church, incorporated Anglican views into some readings of the text of Irenaeus ». À l'appui de cette affirmation, une note renvoie à « *Adversus haereses*, éd. Harvey, I, III–X », i.e. Irénée, *Libri quinque aduersus haereses*, éd. W. Wigan Harvey, 2 vols. (Cantabrigiae: Typis Academicis, 1857), vol. 1, l. I, c. 3–10, 92–168 : les notes de Grabe y sont citées *passim*, et ses choix textuels sont parfois mentionnés, mais il n'est jamais question d'une leçon qui ait le moindre enjeu théologique.

Plusieurs notes de Grabe sur Irénée semblent effectivement en plein accord avec l'ecclésiologie anglicane. C'est vrai au premier chef de son interprétation du fameux passage sur l'Église de Rome—qu'il paraît impossible de traduire sans prendre parti : « Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem conuenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles »—, champ de bataille ecclésiologique depuis près de deux siècles, et véritable test confessionnel des éditions[29]. Après avoir reproduit la note de Feu-ardent sur ce passage, Grabe la réfute longuement. « Ad Romanam Ecclesiam conuenire » ne signifie pas être en accord avec elle (ce qui serait *conuenire cum*), mais « accourir vers elle ou se rassembler auprès d'elle, par nécessité ou à cause de quelques affaires ». Il s'agit du « concours de ceux qui étaient envoyés à Rome de toute l'Église, pour défendre la cause des chrétiens auprès des empereurs, qui possédaient une *primauté plus puissante*, c'est-à-dire la puissance suprême ». Les Juifs, déjà, avaient envoyé des ambassades à Rome, telle celle de Philon auprès de Caligula. Il s'agissait donc d'une « réunion à l'emplacement de la ville et de l'Église de Rome, non d'une communion de foi et de charité avec celle-ci, moins encore d'une soumission d'obéissance »[30]. Fell, dans une note de son Cyprien, avait glissé la même interprétation[31]. Massuet s'attacha à la réfuter longuement dans ses dissertations préliminaires[32].

---

29 *Aduersus haereses*, 3.3.2 ; SC 211:32 (qui traduit : « car avec cette Église, en raison de son origine plus excellente, doit nécessairement s'accorder toute Église, c'est-à-dire les fidèles de partout »). Voir Quantin, "Irénée de Lyon entre humanisme et Réforme," 138–139 et 169 ; Backus, "François Feu-ardent éditeur d'Irénée," 20–22.

30 Irénée, *Contra omnes Haereses*, 201–202 : « Aliud quippe est, *cum Ecclesia conuenire*, id est, consentire ; aliud *ad eam conuenire*, id est propter necessitatem uel negotia aliqua ad illam concurrere, siue apud illam congregari. […] per *conuentum omnis Ecclesiae, id est eorum, qui sunt undique fidelium, ad Ecclesiam Romanam propter potentiorem principalitatem*, intelligo confluxum eorum, qui ab omni Ecclesia Romam mittebantur, ut causam Christianorum agerent apud Imperatores ; quorum *potentior* erat *principalitas*, id est suprema potestas […]. Atqui de hoc conuentu ad locum urbis atque Ecclesiae Romanae, non de communione fidei ac charitatis cum ea, multo minus de subiectione obedientiae Irenaeum hoc loco scripsisse […] ». Signalons que Grabe laissa à sa mort un traité manuscrit *Petrus non Monarcha* (Hickes, "A Discourse," x).

31 *Sancti Caecilii Cypriani Opera Recognita et Illustrata per Ioannem Oxoniensem Episcopum* (Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1682), lettres, 136, note : « Nimirum ad urbem imperatricem necesse habent negotiorum expediendorum causa confluere, qui sunt undique fideles ». Fell entendait ainsi expliquer *ad Ecclesiam principalem* dans la lettre 59 à Corneille (Cyprien, ep. 59, 14.1 ; Corpus Christianorum Series Latina 3C:361). Le curieux *confluxus* de Grabe (voir note précédente) pourrait même être un écho textuel du *confluere* de Fell. Voir aussi e.g. Isaac Barrow, *A Treatise of the Pope's Supremacy* (London: Miles Flesher for Brabazon Aylmer, 1680), 234 (publié après la mort de Barrow, en 1677, par le futur archevêque John Tillotson).

32 Irénée, *Detectio et euersio*, CXX–CXXIII.

Une théorie qui surprend davantage est celle de la primauté de l'Église de Jérusalem, en vertu de laquelle Jacques le Mineur, et non Pierre, aurait été le prince des apôtres. Grabe y avait déjà fait référence dans son *Spicilegium*. Il l'avança à nouveau dans son édition d'Irénée, en s'appuyant sur le passage, qu'il était le premier à publier en grec, où l'Église de Jérusalem était qualifiée de « métropole des citoyens de la nouvelle alliance »[33]. C'était là une thèse chère à Dodwell, qui l'avait progressivement développée et raffinée dans la plupart de ses ouvrages, à partir de 1685, et notamment dans ses *Dissertationes in Irenaeum* (seule partie menée à bien de son projet d'édition) en 1689[34]. On supposerait volontiers que Grabe, dont les liens avec Dodwell étaient étroits, l'emprunta à celui-ci[35]. On la retrouve aussi chez John Mill, qui avait été très proche de Dodwell dans les années 1680[36]. Cette reconstruction du christianisme primitif était clairement anti-romaine—l'éloge de l'Église de Jérusalem par Irénée servait à Dodwell à neutraliser celui de l'Église de Rome[37]—, et la censure romaine ne s'y trompa pas[38]. Elle heurtait pourtant sur plus d'un point

33 Irénée, *Contra omnes Haereses*, 233 n. 5 (sur 3.12.15 ; SC 211:248) : « Caeterum Irenaeus hoc loquendi genere primatum inter Apostolos S. Iacobo tribuisse uidetur, tanquam Episcopo Hierosolymitanae Ecclesiae, *ex qua habuit omnis Ecclesia initium*, et μητροπόλεως τῶν τῆς καινῆς διαθήκης πολιτῶν, prout etiam laudat supra 226 [3.12.5 ; SC 211:196] ». L'original grec, essentiel pour l'argumentation de Dodwell et Grabe (la traduction latine portait « ciuitatis magnae », peut-être par corruption pour « ciuitatis matris »), était tiré d'une chaîne sur les Actes des Apôtres conservée à New College, Oxford (voir SC 210:87–88 et 292 ; Dodwell à Fell, 29 janvier 1685, British Library, Ms. Stowe 746, f. 93r. ; Henry Dodwell, *De Nupero Schismate Anglicano Paraenesis ad Exteros* (Londini: Impensis Richardi Smith, 1704), 25). Comparer *Spicilegium ss. Patrum, ut et haereticorum, Seculi post Christum natum I. II et III*, vol. 1 (Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1698), 283 : « Colligi tamen inde potest, scriptores tunc Jacobo, Ecclesiae Hierosolymitanae omnium matris Episcopo, primatum atque praerogatiuam prae ipso Petro reliquorum Apostolorum coryphaeo attribuisse ».

34 Voir Jean-Louis Quantin, "*Apocryphorum nimis studiosi* ? Dodwell, Mill, Grabe et le problème du canon néo-testamentaire au tournant du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle," in *Apocryphité : Histoire d'un concept transversal aux religions du livre*, éd. Simon Claude Mimouni (Turnhout: Brepols, 2002), 285–306 (surtout 294–296).

35 Le dernier état de la théorie, la *Paraenesis ad exteros*, composée par Dodwell dans les années 1690, ne vit le jour qu'en 1704, mais Grabe la lut en manuscrit et il en encouragea la publication (Thomas Hearne à Thomas Smith, 8 octobre 1709, Ms. Rawl. lett. 38, f. 245r.).

36 Voir *Nouum Testamentum* […] *Studio et Labore Joannis Millii* (Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1707), "Prolegomena," VII.

37 Voir Dodwell, *Paraenesis*, 25–27.

38 Lors de l'examen du *Spicilegium* à l'Index, le censeur Antonio Panicari dénonça le passage sur Jacques (supra n. 33) au nom de la primauté de Pierre (Archives de la congrégation

l'apologétique anglicane classique, et elle fut généralement mal reçue, aussi bien dans l'Église établie que parmi les non-jureurs. Francis Turner, évêque non-jureur d'Ely, se plaignit même que, en posant que toutes les Églises avaient été à l'origine soumises à une seule, Dodwell faisait le jeu du papisme[39].

En réalité, Grabe ne pouvait être considéré comme un anglican, pas même un « hyper-anglican » à la manière de Dodwell[40]. Il ne reçut jamais la communion selon le rite du *Book of Common Prayer*, pas même, semble-t-il, au mépris de l'ordinal, lors de son ordination diaconale[41]. À Oxford, à la chapelle de St Edmund Hall, qui l'accueillit d'abord, puis à Christ Church, il s'absentait systématiquement les jours de communion. Une telle affectation ne passa pas inaperçue[42]. Il y eut des remous dans l'auditoire quand Smalridge, dans son discours du doctorat, vanta le zèle de Grabe pour l'Église anglicane[43]. Les deux antiquaires non-jureurs Thomas Hearne et Thomas Smith qui enquêtèrent chacun de leur côté, le premier à Oxford et le second à Londres, parvinrent à établir que Grabe allait recevoir la communion dans la minuscule communauté londonienne d'Edward Stephens, selon la liturgie « primitive » composée par celui-ci[44]. On ne saurait ici rentrer dans le détail des idées de Stephens, telles

---

pour la Doctrine de la Foi, Index, Protocolli BBBB, f. 29r.–v.). Voir aussi la réfutation de Grabe par Massuet, dans Irénée, *Detectio et euersio*, 200 note a.

39 Francis Turner à Dodwell, 10 février 1700, Ms. St Edmund Hall 10, 12.

40 Ce point avait été déjà noté par Every, "Dr. Grabe and his manuscripts," 284, même si l'auteur rattache à tort Grabe au « mouvement œcuménique ».

41 Voir Frank E. Brightman, *The English Rite. Being a Synopsis of the sources and revisions of the Book of Common Prayer*, 2 vols. (London: Rivingtons, 1915), 2:955. Thomas Brett (lettre à son fils Nicholas du 3 février 1739) jugeait donc « certain that he [Grabe] did communicate with the Church of England when he was ordained, the Holy Communion making a part of the Divine service then performed » (Ms. Eng. th. c. 36, 163). Mais Hearne ne put en obtenir confirmation (Hearne à Smith, 11 février 1706, Ms. Rawl. lett. 37, f. 75r ; voir aussi Smith à Hearne, 31 décembre 1705, Ms. Smith 62, 153 [brouillon dans Ms. Smith 127, 105–6]), et il tint ensuite pour la négative (Hearne, *Remarks and Collections*, 9:250 ; voir aussi la version recueillie 11:296). Selon une note biographique sur Grabe de la main de Des Maizeaux (postérieure à 1717 d'après les références citées), BL, Add. Ms. 4286, f. 159v., Lloyd l'ordonna diacre, « quoi qu'il se fut recuser de preter serment au Gouvernement et de recevoir la Communion comme cela est prevu par les Canons. [...] La facilité de l'Eveque de Worcester lui fut reprochée dans un libelle » (je n'ai pu retrouver le libelle en question).

42 Hearne à Smith, 15 décembre 1705, 14 janvier 1706, 27 avril 1706, Ms. Rawl. lett. 37, f. 70v., 72r., 81v. ; Hearne, *Remarks and Collections*, 9:390.

43 Hearne à Smith, 27 avril 1706, Ms. Rawl. lett. 37, f. 81v. Voir aussi Hearne, *Remarks and Collections*, 4:326, sur la réédition de ces discours en tête du *Spicilegium* (supra, n. 24).

44 Voir Smith à Hearne, 19 février 1706 et 9 mai 1706, Ms. Smith 62, 162 et 173–174 (minutes dans Ms. Smith 127, 111–112 et 119–120).

qu'on les trouve exposées dans quantité de petits pamphlets au ton tranchant et volontiers apocalyptique, avec une science qui n'avait rien de remarquable. Les contemporains qui jugeaient l'auteur « un peu fêlé » avaient quelques apparences pour eux[45]. Il en voulait spécialement à « la liturgie cranmérienne » du *Book of Common Prayer* de 1552, où il n'hésitait pas à dénoncer « l'Esprit de l'Antéchrist »[46]. L'exécution de l'archevêque sous Marie Tudor n'avait été qu'un « jugement de Dieu » contre « ce maudit sacrilège cranmérien »[47]. La prière pour les morts, l'épiclèse comme vraie forme de la consécration eucharistique, la prière d'oblation, étaient des parties essentielles du culte, et tous les chrétiens, ecclésiastiques comme laïcs, devaient s'abstenir de participer à toute liturgie où elles faisaient défaut[48]. Stephens et ses adhérents, écrivait Smith avec indignation, « considèrent cette petite société, dans l'extrémité de leur orgueil et de leur vanité, comme la seule pure Église du Christ sur terre »[49].

Dans la préface du recueil de ses pamphlets, en 1702, Stephens se félicita hautement d'avoir désormais un associé :

> Dans le même temps que je commençai notre témoignage public ici, il y avait un jeune homme, d'un savoir véritable et reconnu, dans les régions les plus lointaines de l'Allemagne, qui s'employa d'abord à rendre publiquement témoignage à la même vérité là-bas, et fut ensuite conduit

45 *A Collection of Tracts and Papers lately Written for the Service of the Church and Kingdom of England* […]. *With a General Preface concerning the Undeniable Truth and Importance of them for that purpose ; the Unchristian, Wicked, Scandalous, and Foolish Means, which have been used to suppress them, and other Matters of Moment* […]. *By Mr. Edward Stephens, Late of Cherington, in the County of Gloucester, Sometime Barrister at Law of the Honourable Society of the Middle Temple, and since ingag'd by a very Special Divine Providence in the most Sacred Employment* (London: s. n., 1702), "The General Preface," 12 et 20 ; *A Letter to a young man of one of the Religious Societies in London*, ibid., n° I/XIII, 6 (« charged me with Imprudence, and Madness, or being a little touch'd, as some have done ») et 7. Il s'agit d'un recueil factice des pamphlets de Stephens, composé par lui–même en ajoutant une page de titre et une préface, et dont il offrit un exemplaire à la Bodléienne (4° R 66 Th.). Voir aussi [White Kennett], *The History of the Convocation of the Prelates and Clergy of the province of Canterbury* (London: for A. and J. Churchill, 1702), XXXI.

46 *The Cranmerian Liturgy, or, The Subtility of the Serpent, in corrupting the True English Liturgy, by Cranmer and a Faction of Calvinists*, in Stephens, *A Collection of Tracts*, n° I/VII, 2.

47 Ibid., "The General Preface," 8 (« this Cursed Cranmerian Sacrilege »).

48 *The Cranmerian Liturgy.*

49 Smith à Hearne, 19 février 1706, Ms. Smith 62, 162 : « that little society, which they out of their height of pride and selfe–conceit looke upon as the onely pure Catholic Church of Christ upon earth ».

> par une providence secrète, à venir ici et à m'y seconder. Et il l'a fait, premièrement, en refusant de communier dans ce service solennel [de l'eucharistie], tant avec les siens, les luthériens, qu'avec l'Église d'Angleterre, depuis notre première rencontre, et en communiant avec moi, en venant à plusieurs reprises depuis Oxford à cette fin. Et deuxièmement, en soutenant la même doctrine, de manière répétée, quand l'occasion s'en présentait, dans les ouvrages savants qu'il a publiés et qui ont été bien reçus des savants, à la fois ici et outre-mer[50].

Grabe, ne serait-ce que parce qu'il dépendait du patronage de la hiérarchie anglicane, évitait les outrances de Stephens : à son ami John Hudson, bibliothécaire de la Bodléienne, qui l'avait interrogé, il expliqua qu'il ne tenait pas l'actuelle liturgie anglicane pour « illicite », mais « jugeait meilleur » de communier selon un rite comportant une vraie oblation[51]. C'était là un des « desiderata » dont il avait prévu de traiter à la fin de son traité « des prérogatives de l'Église anglicane »[52].

Certaines notes de son édition d'Irénée n'en font pas moins clairement référence aux idées qu'il partageait avec Stephens et qui, quoiqu'on pût leur trouver quelques précédents au temps de Laud, dans les années 1630, ne faisaient certainement pas partie de la doctrine anglicane reçue. Commentant le fameux passage sur le sacrifice eucharistique—ardemment disputé dans la

---

50 Stephens, *A Collection of Tracts*, "The General Preface," 9 : « At the same time that I began our Publick Testimony here, was a young man of good and approved Learning in the remotest parts of Germany, first ingaged in bearing a Publick Testimony to the same Truth there ; and then conducted by a Secret Providence, through many Difficulties and Dangers, to come and second me here. And this he hath performed, 1. By refusing Communion in this Solemn Service, both with his own, the Lutherian [sic], and the Church of England, ever since we met, and communicating with me, coming divers times from Oxford on purpose : And 2dly, by asserting the same Doctrine, again and again, as occasion was given, in the Learned Works which he hath published, with good Approbation of the Learned, both here and beyond Sea ». Qu'il s'agisse bien de Grabe est confirmé par Smith à Hearne, 9 mai 1706, Ms. Smith 62, 173.

51 Témoignage de Hudson recueilli par Hearne, *Remarks and Collections*, 1:170–171, et exactement transmis, sans nommer Hudson, par Hearne à Smith, 11 février 1706, Ms. Rawl. lett. 37, f. 75r. : « he did not think it unlawfull to receive the Sacrament as we do according to the Form in the English Liturgy », mais « thought it better to receive according to the Form of Archbishop Laud, as long as he had an opportunity of it's being administer'd to him, in that Form ». « The Form of Archbishop Laud » désigne le *Book of Common Prayer* écossais de 1637, que Stephens considérait comme une liturgie légitime, puisqu'il comportait une prière d'oblation (*The Cranmerian Liturgy*, 5 et 8).

52 Hickes, "A Discourse," VIII–X.

controverse religieuse depuis le tout début du XVI^e^ siècle—, Grabe explique ainsi que le pain et le vin sont offerts deux fois à Dieu, « avant la consécration, comme prémices de ses créatures, pour reconnaître son souverain domaine sur toute chose, et après la consécration, comme corps et sang mystiques du Christ, pour représenter l'oblation sanglante de son corps et de son sang personnels sur la croix, et obtenir le bénéfice de sa mort pour tous ceux pour qui ils sont offerts ». Cette doctrine est une tradition apostolique, enseignée par les Pères et par « les théologiens récents, non seulement papistes mais aussi protestants, en particulier les docteurs de l'Église anglicane ». Grabe renvoie sur ce point au traité *Of the Christian sacrifice* de Joseph Mede, tout à fait opposé par ailleurs aux erreurs papistes et « qui est à lire soigneusement par tous les étudiants en théologie, et en particulier ceux qui se préparent au saint sacerdoce »[53]. Cette longue note se conclut sur une profession de foi :

> Et je souscris de tout mon cœur non seulement à son opinion mais au vœu qu'il [Mede] formule à la fin de son chapitre 8, et je souhaite que, après que beaucoup de savants protestants ont reconnu l'erreur de Luther et Calvin sur ce point, et la vraie doctrine de l'Église apostolique, ils remettent en usage les très saintes formules liturgiques de cette dernière, par lesquelles le sacrifice en question est offert à Dieu, que Luther et Calvin ont proscrites à tort de leurs assemblées [...][54].

53 Irénée, *Contra omnes Haereses*, 323 n. 1 (sur 4.17.5 ; SC 100:590–592) : « ante consecrationem quidem, uelut primitias creaturarum, in recognitionem supremi eius super uniuersa dominii ; post consecrationem uero, ut mysticum corpus et sanguinem Christi, ad repraesentendam cruentam personalis eius corporis ac sanguinis in cruce oblationem, et beneficia mortis eius omnibus pro quibus offerretur, impetranda. [...] recentiores Theologi, non modo Pontificii, sed et Protestantes, praesertim Anglicanae Ecclesiae Doctores : ex quibus unum nomino [...] Josephum Medum, utpote qui peculiari Tractatu de *Sacrificio Christiano*, Anglice scripto, hanc rem egregie probauit et illustrauit ; ab omnibus proinde Theologiae studiosis, praesertim sacri Presbyterii candidatis diligenter legendo. »

54 Ibid. : « Atque huius non solum sententiae, sed et uoto in fine capitis 8. expresso, toto corde subscribo, atque opto, ut postquam multi pii doctique e parte Protestantium uiri hunc Lutheri et Caluini errorem, ac ueram Apostolicae Ecclesiae doctrinam bene agnouerunt, huius quoque sanctissimas formulas Liturgicas, quibus dictum sacrificium Deo offertur, ab illis male e suis coetibus proscriptas, in usum reuocent [...] ». Voir Joseph Mede, *The Christian sacrifice*, in *The Works of the Pious and Profoundly-Learned Joseph Mede*, éd. John Worthington (London: Roger Norton for Richard Royston, 1672), 376. Mede était mort en 1638 ; *The Christian Sacrifice* (issu d'un discours sur Malachie 1, 11, prononcé à la chapelle de Christ's College, Cambridge, en 1635) avait été publié pour la première fois en 1648, avec une division en chapitres différente. Pour l'appel de Grabe à l'autorité de Mede, voir aussi Hearne à Smith, 11 février 1706, Ms. Rawl. lett. 37, f. 75r.

L'exaltation de l'Antiquité chrétienne débouchait sur une réforme liturgique—la seule traduction concrète dont elle fût désormais susceptible pour qui, comme Stephens et Grabe, jugeait toutes les Églises existantes gravement corrompues[55]. L'appel d'Irénée à se détourner des mauvais « presbytres » pour s'attacher à ceux qui « gardent la doctrine des apôtres et, avec le rang presbytéral, offrent une parole saine et une conduite irréprochable », inspire à Grabe ce commentaire désespéré : « Mais que faut-il faire lorsque tout est plein d'erreurs, de schismes et de vices ? Il n'est pas aisé, et ce n'est pas le lieu, de le dire »[56]. Dom Massuet dénonça dans cette note « une chimère née dans l'esprit des protestants : il est impossible, aussi bien, que tout soit plein d'erreurs, de schismes et de vices, tant que, conformément aux promesses du Christ, il y aura au monde une vraie Église »[57]. Bien plutôt que l'ecclésiologie protestante, il faut reconnaître ici les idées de Stephens, pour qui la Réforme anglicane était coupable de schisme, notamment pour avoir corrompu la liturgie—et Stephens appliquait sans hésiter à l'Église anglicane tout entière les imprécations d'Irénée contre les faux prophètes et les schismatiques de son temps[58].

À l'image de son éditeur, l'Irénée de 1702 n'était que partiellement, on serait tenté de dire extérieurement, anglican. L'ouvrage n'aurait pu voir le jour sans le puissant soutien, matériel et intellectuel, des réseaux de la *High Church*, qui avaient fait d'Oxford, depuis un tiers de siècle, un des principaux foyers européens de l'érudition sacrée. Grabe, pourtant, n'avait quitté l'Église luthérienne et n'était passé en Angleterre que pour se retrouver dans des espèces de limbes confessionnels, au point que ses critiques l'accusaient de « diverger du monde entier » et de chercher à « établir une religion de sa propre composition »[59].

---

55 Sur les essais liturgiques de Grabe, voir Every, "Dr. Grabe and his manuscripts," 284–288 ; Günther Thomann, "John Ernest Grabe's liturgies—Two unknown Anglican liturgies of the seventeenth century (second edition, revised)," in G. Thomann, *Studies in English Church history: essays in English liturgy and piety from the Celtic Church to the Nonjurors*, 2e éd. (Stoke-on-Trent: s. n., 1993), 89–126.

56 Irénée, *Contra omnes Haereses*, 344 n. 3 (sur 4.26.4 ; SC 100:722) : « Quid uero tunc agendum, quando erroribus, schismatibus, uitiis plena sunt omnia ? Id dicere nec facile, nec huius loci est ».

57 Irénée, *Detectio et euersio*, CXVII : « Immo dicere facillimum erat, Chimaeram esse e Protestantium cerebro natam : impossibile siquidem esse, erroribus, schismatibus, et uitiis plena esse omnia, quamdiu, ex Christi promissis, futura est in orbe uera Ecclesia [...] ».

58 Stephens, *A Letter to a young man.* Voir 12 pour la citation d'Irénée (4.33.6–7 ; SC 100:814–816).

59 Hearne, *Remarks and Collections*, 7:199 (« he differed from all the World ») ; 9:250 (« was for setting up a Religion of his own framing »).

Son Irénée, de même, exprimait une insatisfaction envers toutes les Églises établies, toutes coupables, quoique à des degrés divers, d'infidélité à la tradition apostolique. En nette rupture avec des Gallars et Feu-ardent—sinon sans doute avec Érasme, dont Grabe se réclamait[60]—, l'*Aduersus haereses* cessait d'être lu du point de vue et depuis l'intérieur d'une grande confession. Ce n'est pas à dire que l'on ait affaire à une patristique déconfessionnalisée : il faudrait plutôt parler d'une patristique de petite Église, où la préoccupation, pour ne pas dire l'obsession, des changements liturgiques se fait d'autant plus aiguë que s'amenuise la communauté et que s'aggrave sa marginalisation politique et sociale (« cinq ou six femmes » disait dédaigneusement Thomas Smith des fidèles d'Edward Stephens)[61]. On le vit bien au cours des années suivantes dans les polémiques anglicanes, surtout venues des non-jureurs, sur le sacrifice eucharistique, puis dans les déchirements des non-jureurs eux-mêmes autour de la question des « usages » : ce n'est pas hasard si l'autorité de Grabe, avant comme après sa mort en 1711, y fut constamment invoquée[62]. Grabe eut finalement son monument à Westminster Abbey, avec une inscription qui vantait sa vénération pour l'Église primitive et après elle pour l'Église anglicane « comme à celle qui s'en était le moins éloignée »[63]. Son édition d'Irénée n'était pourtant qu'une célébration ambiguë de l'Église anglicane : elle attestait plutôt la fracture entre érudition primitiviste et Églises établies.

---

60 Voir Irénée, *Contra omnes Haereses*, dédicace non chiffrée.

61 Smith à Hearne, 19 février 1706, Ms. Smith 62, 162.

62 Citons seulement George Hickes, *Two Treatises: One of the Christian Priesthood, the Other of the Dignity of the Episcopal Order*, 3e éd. enlarged, 2 vols., vol. 1 (London: W.B. for Richard Sare, 1711), IX, note l, qui reproduit une des notes de Grabe sur Irénée. Voir Henry Broxap, *The Later Non-Jurors* (Cambridge: The University Press, 1924), en particulier 35–65 ; James David Smith, *The eucharistic doctrine of the later Nonjurors: a revisionist view of the eighteenth-century Usages Controversy* (Cambridge: Grove Books, 2000) ; James David Smith, "The "Pamphlet War" of the Nonjurors, 1717–1725: a case study in early eighteenth-century religious polemic," in *Readers, Printers, Churchmen, and Travellers. Essays in honour of David Selwyn*, éd. William Marx et Janet Burton (Lampeter: Trivium Publications, 2004), 63–86.

63 Le texte de cette épitaphe a été souvent reproduit. Voir par exemple Edward Wedlake Brayley, *The History and Antiquities of the Abbey Church of St. Peter, Westminster*, 2 vols. (London: J. P. Neale, 1818–1823), 2:253–254 : « Ecclesiam antiquam, primaeuam, Apostolicam, summa ueneratione prosecutus est ; Anglicanae utpote, quae ab ea minimum decesserat proximos honores detulit ». On comparera l'épitaphe de Grabe par son frère dans *Acta Borussica* 1 (1730): 23. La statue de Grabe était due à Francis Bird (voir l'article de Matthew Craske, *Oxford Dictionary of National Biography*), qui, de manière peut-être significative, était un catholique suspect de jacobitisme (Rosemary Rendel, "Francis Bird, sculptor, 1667–1731," *Recusant history* 9 (1971–1972): 207).

Bibliographie

Sources imprimées

Atterbury, Francis. *A sermon preach'd in the cathedral church of St. Paul ; at the funeral of Mr. Tho. Bennet, Aug. 30.* MDCCVI. London: E. P. for Jonah Bowyer, 1706.

Barrow, Isaac. *A Treatise of the Pope's Supremacy*. London: Miles Flesher for Brabazon Aylmer, 1680.

Bennet, Thomas and Clements, Henry. *The notebook of Thomas Bennet and Henry Clements (1686–1719), with some aspects of book trade practice*, edité par Norma Hodgson et Cyprian Blagden. Oxford: Printed for the Society at the University Press, 1956.

Casaubon, Isaac, *Isaaci Casauboni ad epistolam Illustr. et Reverendiss. Cardinalis Perronii, Responsio*. Londini: J. Norton, 1612.

[Collins, Anthony]. *A Discourse of Free-Thinking*. London: for John Pemberton, 1713.

Cyprien. *Sancti Caecilii Cypriani Opera Recognita et Illustrata per Ioannem Oxoniensem Episcopum*. Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1682.

Dodwell, Henry. *De Nupero Schismate Anglicano Paraenesis ad Exteros*. Londini: Impensis Richardi Smith, 1704.

Evans, Francis. *Diary of Francis Evans, secretary to Bishop Lloyd, 1699–1706*, édité par David Robertson. Oxford: J. Parker for the Society, 1903.

Hearne, Thomas. *Remarks and Collections*, 11 vols. Oxford: Oxford Historical Society, 1885–1921.

Hickes, George. "A Discourse, wherein some Account is given of Dr. Grabe, and of his MSS. and of the following Tract." In Johann Ernst Grabe. *Some Instances of the Defects and Omissions in Mr Whiston's Collection of Testimonies*, VI–VIII. London: W. Bowyer for Henry Clements, 1712.

Hickes, George. *Two Treatises: One of the Christian Priesthood, the Other of the Dignity of the Episcopal Order*, 3e éd. enlarged, 2 vols. London: W.B. for Richard Sare, 1711.

Irénée. *Libri quinque aduersus haereses*, edité par William Wigan Harvey. Cantabrigiae: Typis Academicis, 1857.

Irénée. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris, Detectionis et euersionis falso cognominatae agnitionis, seu contra haereses libri quinque*, édité par René Massuet. Parisiis: J. B. Coignard, 1710.

Irénée. *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λουγδούνου Ἐλέγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως βιβλία πέντε. S. Irenaei Episcopi Lugdunensis Contra omnes Haereses libri Quinque. Textus Graeci partem haud exiguam restituit ; Latinam Versionem antiquissimam e quatuor MSS Codicibus emendauit ; Fragmenta aliorum Tractatuum deperditorum subiunxit ; Omnia Notis Variorum, et suis illustrauit Ioannes Ernestus Grabe.* Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1702.

[Kennett, White]. *The History of the Convocation of the Prelates and Clergy of the province of Canterbury*. London: for A. and J. Churchill, 1702.

Mede, Joseph. *The Christian sacrifice.* In *The Works of the Pious and Profoundly–Learned Joseph Mede*, edité par John Worthington. London: Roger Norton for Richard Royston, 1672.

Nouum Testamentum [...] *Studio et Labore Joannis Millii.* Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1707.

Septuaginta Interpretum, édité par Johann Ernst Grabe, 4 vols. Oxoniae: Theatro Scheldoniano, 1707–1720.

Smalridge, George. *Two Speeches made in the Theatre at Oxford.* London: for E. Curll, 1714.

Spicilegium ss. Patrum, ut et haereticorum, Seculi post Christum natum i. ii et iii, édité par Johann Ernst Grabe, 2 vols. Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1698–1699.

Spicilegium ss. Patrum, ut et haereticorum, Seculi post Christum natum i. ii et iii, Editio altera, priori auctior et emendatior, édité par Johann Ernst Grabe, 2 vols. Oxoniae: E Theatro Sheldoniano, 1714.

Stephens, Edward. *A Collection of Tracts and Papers lately Written for the Service of the Church and Kingdom of England* [...]. *With a General Preface concerning the Undeniable Truth and Importance of them for that purpose; the Unchristian, Wicked, Scandalous, and Foolish Means, which have been used to suppress them, and other Matters of Moment* [...]. *By Mr. Edward Stephens, Late of Cherington, in the County of Gloucester, Sometime Barrister at Law of the Honourable Society of the Middle Temple, and since ingag'd by a very Special Divine Providence in the most Sacred Employment.* London: s.n., 1702.

Tertullien, *Prescription against hereticks; and the Apologeticks of St. Theophilus, Bishop of Antioch to Autolycus*, traduit par Joseph Betty. Oxford: Printed at the Theatre, 1722.

Littérature

Arber, Edward. *The Term Catalogues, 1668–1709*, 3 vols., London: s.n., 1903–1906.

Backus, Irena. *The Disputations of Baden, 1526 and Berne, 1528: Neutralizing the early Church.* Princeton: Princeton Theological Seminary, 1993.

Backus, Irena. "François Feu-ardent éditeur d'Irénée: le triomphe de la grande Église et le rejet du millénarisme." In *Tempus edax rerum: Le bicentenaire de la Bibliothèque nationale de Luxembourg (1798-1998)*, édité par Luc Deitz, 11–26. Luxembourg: Bibliothèque nationale de Luxembourg, 2001.

Backus, Irena. *Historical method and confessional identity in the Era of the Reformation (1378–1615).* Leiden: Brill, 2003.

Bennett, G. V. "The era of party zeal, 1702–1714." In *The History of the University of Oxford.* Vol. 5: *The Eighteenth Century*, édité par Lucy S. Sutherland et Leslie G. Mitchell, 61–97. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Brayley, Edward Wedlake. *The History and Antiquities of the Abbey Church of St. Peter, Westminster*, 2 vols. London: J. P. Neale, 1818–1823.

Brightman, Frank E. *The English Rite. Being a Synopsis of the sources and revisions of the Book of Common Prayer*, 2 vols. London: Rivingtons, 1915.

Broxap, Henry. *The Later Non-Jurors*. Cambridge: The University Press, 1924.

Every, George. "Dr. Grabe and his manuscripts." *Journal of Theological Studies* n.s., 8 (1957): 280–292.

Feather, John. "A learned press in a commercial world." In *The History of Oxford University Press*. Vol. 1: *Beginnings to 1780*, edité par Ian Gadd, 243–278. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Gadd, Ian. "The Press and the London Book Trade." In *The History of Oxford University Press.* Vol. 1: *Beginnings to 1780*, edité par Ian Gadd, 549–568. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Grünberg, Paul. *Philipp Jakob Spener*, 3 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1893–1906.

Hemmerdinger, Bertrand. "Remarques sur l'ecdotique de saint Irénée." In *Studia patristica*, édité par Frank Leslie Cross, vol. 3, 68–71. Berlin: Akademie-Verlag, 1961.

Keene, Nicholas. "John Ernest Grabe, biblical learning and religious controversy in early eighteenth–century England." *Journal of Ecclesiastical History* 58 (2007): 656–674.

Ould, Martyn. "The Workplace: Places, Procedures, and Personnel 1668–1780." In *The History of Oxford University Press*. Vol. 1: *Beginnings to 1780*, edité par Ian Gadd, 193–242. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Quantin, Jean-Louis. "Anglican scholarship gone mad ? Henry Dodwell (1641–1711) and Christian antiquity." In *History of scholarship. A Selection of papers from the seminar on the history of scholarship held annually at the Warburg Institute*, édité par Christopher Ligota et Jean-Louis Quantin, 305–356. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Quantin, Jean-Louis. "*Apocryphorum nimis studiosi ?* Dodwell, Mill, Grabe et le problème du canon néo–testamentaire au tournant du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle." In *Apocryphité: Histoire d'un concept transversal aux religions du livre*, édité par Simon Claude Mimouni, 285–306. Brepols: Turnhout, 2002.

Quantin, Jean-Louis. "Erudition and orthodoxy: John Fell and patristic scholarship in Restoration Oxford." *Erudition and the Republic of Letters* 1 (2016): 43–78.

Quantin, Jean-Louis (avec la collaboration d'Agnès Molinier, Pierre Petitmengin, Olivier Szerwiniack). "Irénée de Lyon entre humanisme et Réforme: les citations de l'*Adversus haereses* dans les controverses religieuses de Johann Fabri à Martin Luther (1522–1527)." *Recherches augustiniennes* t. XXVII (1994): 131–185.

Reimherr, Otto (with the assistance of Edward Cranz). "Irenaeus Lugdunensis." In *Catalogus translationum et commentariorum*, VII, 13–54. Washington, D.C.: The Catholic Univ. of America Press, 1992.

Rendel, Rosemary. "Francis Bird, sculptor, 1667–1731." *Recusant history* 9 (1971–1972): 206–209.

Secretan, Charles Frederick. *Memoirs of the Life and Times of the Pious Robert Nelson*. London: John Murray, 1860.

Smith, James David. *The eucharistic doctrine of the later Nonjurors: a revisionist view of the eighteenth–century Usages Controversy*. Cambridge: Grove Books, 2000.

Smith, James David. "The "Pamphlet War" of the Nonjurors, 1717–1725: a case study in early eighteenth–century religious polemic." In *Readers, Printers, Churchmen, and Travellers. Essays in honour of David Selwyn*, edited by William Marx and Janet Burton, 63–86. Lampeter: Trivium Publications, 2004.

Stanley, Arthur Penrhyn. *Historical Memorials of Westminster Abbey*, 3e édition. London: John Murray, 1869.

Sykes, Norman. *Daniel Ernst Jablonski and the Church of England*. London: S.P.C.K., 1950.

Thomann, Günther. "John Ernest Grabe (1666–1711): Lutheran Syncretist and Anglican Patristic Scholar, *Journal of Ecclesiastical History* 43 (1992): 414–427.

Thomann, Günther. "John Ernest Grabe's liturgies–Two unknown Anglican liturgies of the seventeenth century (second edition, revised)." In G. Thomann, *Studies in English Church history: essays in English liturgy and piety from the Celtic Church to the Nonjurors*, 2e édition, 89–126. Stoke–on–Trent: s.n., 1993.

Notes on the Use of Irenaeus and Justin Martyr in Isaac Newton's *Of the Church*[*]

Pablo Toribio

1 *Newton's* Of the Church

Of the Church (1710s) represents the most voluminous fruit of Isaac Newton's (1642–1727) lifelong endeavours on ancient Church history. The manuscript containing the most polished drafts of the work is currently held at the Bodmer Library (Geneva, Fondation Martin Bodmer); a more imperfect version, which does not bear the title *Of the Church*, is preserved in Yahuda Ms. 15 (Jerusalem, National Library of Israel).[1] No critical edition has been provided so far. A transcription of Yahuda Ms. 15 is available on the website of the Newton Project, directed by Rob Iliffe and Scott Mandelbrote;[2] a number of excerpts had previously been published in 1981.[3] The version at the Bodmer Library, on the other hand, is still accessible only in the original manuscript or

* These pages are dedicated to Prof. Irena Backus, who shared with me her insightful comments on Newton's Church historiography and generously offered me her support with a research project on that subject. I am greatly indebted to the Fondation Martin Bodmer (fondationbodmer.ch) for allowing me to study Newton's *Of the Church* manuscript during the last week of October 2014, as I am to the Institut d'histoire de la Réformation (University of Geneva) for funding my research with a Regard Fellowship. I am very thankful to Prof. Maria-Cristina Pitassi and to every member of the Institute for their friendly welcome and enriching discussions. These pages were written in the frame of the project "Recepción, transmisión y tradición de la Biblia en griego y latín" (FFI2014–51910-P), funded by the Spanish Ministry of Science, as well as in the frame of a research contract at the University of Seville (Departamento de Filología Griega y Latina) co-funded by the same Ministry (Ministerio de Economía y Competitividad, Formación Postdoctoral 2013). I thank Irene Sánchez González for editing the English.

1 Archives Department, Yahuda Ms. Var. 1/ Newton 15. The lengthy Bodmer Ms. is not systematically numbered. Steffen Ducheyne, "Isaac Newton's *Of the Church*: Manuscript Description and Analysis of Bodmer Ms. in Geneva," *European Journal of Science and Theology* 5/1 (2009): 30–34 proposes a general foliation (fol. I–VIII + 427) and establishes 31 sections; I will use his numbering here, adding a reference to the chapter heading and to the manuscript's own numbering (not in Newton's hand) when there is one.

2 www.newtonproject.sussex.ac.uk (last accessed: 7 January 2016). In this paper I rely on the Newton Project's transcriptions for manuscripts other than the Bodmer Ms.

3 See David Castillejo, *The Expanding Force in Newton's Cosmos As Shown in His Unpublished Papers* (Madrid: Ediciones de Arte y Bibliofilia, 1981), 57–79.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_017

in its microfilm reproduction;[4] notwithstanding, the text of this manuscript has been known and used in recent Newtonian scholarship.[5]

Details on its dating, structure and content are found especially in the works of Matt Goldish[6] and Steffen Ducheyne,[7] as well as on the Newton Project website; several excerpts have been published by Goldish.[8] The manuscript is not completely homogeneous, whether in format or in content.[9]

2 Irenaeus' Creed and Christ's Pre-Existence

Scholars have essentially agreed that, "as a careful student of Scripture, Newton found the pre-existence of Christ inescapable, but religiously it does not seem to have been of great importance to him."[10] According to the natural philosopher, worship is due to Christ not because of his pre-existence or his particular nature, but because of his obedience to God and his redemptive sacrifice.[11]

---

4 See *Sir Isaac Newton: Manuscripts and Papers*, ed. Peter Jones (Cambridge: Chadwyck-Healey, 1991), reel 33.

5 See among others Maurice Wiles, *Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 77–93; Stephen David Snobelen, "Isaac Newton, Heretic: The Strategies of a Nicodemite," *British Journal for the History of Science* 32/4 (1999): 381–419; Stephen David Snobelen, "Isaac Newton, Socinianism and 'the One Supreme God,'" in *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, eds. Martin Mulsow and Jan Rohls (Leiden: Brill, 2005), 241–298; Scott Mandelbrote, "'Than this nothing can be plainer': Isaac Newton Reads the Fathers," in *Die Patristik in der frühen Neuzeit*, eds. Günter Frank, Thomas Leinkauf and Markus Wriedt (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2006), 277–297.

6 Matt Goldish, *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton* (Dordrecht: Kluwer, 1998); Matt Goldish, "Newton's *Of the Church*: Its Contents and Implications," in *Newton and Religion: Context, Nature, and Influence*, eds. J. E. Force and R. H. Popkin (Dordrecht: Kluwer, 1999), 145–164.

7 Ducheyne, "Isaac Newton's *Of the Church*: Manuscript Description and Analysis of Bodmer Ms. in Geneva," 25–35.

8 Goldish, *Judaism in the Theology of Newton*, 172–187.

9 For an instance of this, see Pablo Toribio Pérez, "Isaac Newton's Latin Notes on Fourth-Century Ecclesiastical History in the Bodmer Manuscript (*Of the Church*)," *Lias* 42/2 (2015): 121–133.

10 Wiles, *Archetypal Heresy*, 83.

11 On Newton's Christology see Wiles, *Archetypal Heresy*, 77–93; Snobelen, "Newton and Socinianism," 256–262; Remus Gabriel Manoilă, "Monarhianismul Newtonian. Studiu asupra manuscriselor teologice ale lui Isaac Newton" ["Newtonian Monarchianism. A Study

Newton contended that belief in Christ's pre-existence was not required by the early Church in order to be considered a Christian. In doing so he relied on the "rule of faith" of the first Christians, as well as on some passages from Justin Martyr's *Dialogue with Trypho*. As for the "rule of faith", Newton reconstructed it as follows:

> I believe in God, the Father Almighty, maker of heaven and earth, and in Jesus Christ his only son, our Lord, who was born of the Virgin Mary, suffered under Pontius Pilate, was crucified, dead and buried, the third day he rose again from the dead, ascended into heaven; from thence he shall come to judge the quick and the dead; and I believe in the holy Ghost" (Yahuda Ms. 15.3, fol. 43r).[12]

The earliest source which Newton used for his reconstruction was what he calls "the first Creed of Irenaeus" (*Against the Heresies* 1, 10, 1). However, Irenaeus speaks there of Jesus Christ as *incarnatum*, and later in his work he includes other professions of faith in which belief in Christ's pre-existence is implied (notably *Haer.* 3, 4, 2). The *regula fidei* stated by Tertullian in *De virginibus velandis* 1, 3–4 (which Newton also refers to elsewhere)[13] comes closer to Newton's wording, as it contains no mention either of pre-existence or incarnation. Newton's willingness to accept into communion every Christian who agreed on that doctrinal minimum places him in close association with Latitudinarianism, as evidence from the Bodmer Ms. confirms.[14]

However, even if Newton did not find Christ's pre-existence to be a fundamental article of faith, he did emphasise its scriptural support. The Gospel of John was the key source supporting the belief that Christ existed "before the world began": based on Irenaeus (*Haer.* 3,11,1), Newton assumed that John wrote his Gospel against Cerinthus, who had made a distinction between Jesus

---

of Isaac Newton's Theological Manuscripts"] MA thesis, University of Bucharest, 2013 (I thank the author for providing me with a still unpublished English version of his work).

12 See a diplomatic transcription in the Newton Project's website.

13 In the Bodmer Ms., discussions on the early Creeds are found mainly in section 4, Chap. II "Of the Holy Covenant," and section 5, "Chapter Of the faith which was once delivered to the Saints."

14 In regard to Ducheyne's claim against "the presumed harmonious relation between Newton and the latitudinarians" (Ducheyne, "Isaac Newton's *Of the Church*: Manuscript Description and Analysis of Bodmer Ms. in Geneva," 29), see Goldish, *Judaism in the Theology of Newton*, 138.

and Christ: Jesus was a human being, and Christ a divine one, who had inhabited Jesus' body since his baptism and had departed from him before his death on the cross. In opposition to Cerinthus, John asserted in his Gospel both Christ's pre-existence and his absolute identity with Jesus.[15]

In his early writings Newton had relied on an edition of Irenaeus printed in Basel in 1571 (with Latin text only; see full reference at the end), as can be asserted based on the wording and page numbers of the quotations found in Yahuda Ms. 13.1 (*Ex Irenaei adversus haereses lib. 1*). Later, while composing *Of the Church*, Newton was using his own copy of the edition printed in Paris in 1675; the book is held today at the Wren Library,[16] and presents signs of profuse reading: page 51, containing "the first Creed of Irenaeus", is marked, as are many others.[17]

3 Justin Martyr, Ecclesiastical Peace, and the Worship due to Christ

"The great charity of the first Christians", as Newton saw it (Bodmer Ms., section 12, untitled, fol. 157r), consisted of the fact that those believing in Christ's

15 It is therefore surprising to read that "Newton followed Cerinthus in his thesis that 'Christ is a mere men [*sic*] assisted by certain virtues intermitted to him by the father' [Bodmer Ms., f. 408bis]" (Ducheyne, "Newton's *Of the Church,*" 30, and Steffen Ducheyne, "Anti-Trinitarianism in Newton's General Scholium to the *Principia*," *European Journal of Science and Theology* 5/1 (2009): 4). According to my inspection the Bodmer Ms. reads: "a mere man assisted by certain virtues immitted into him from the father." The same sentence occurs in Bodmer Ms., section 7, Chap. 4 "Of the Theology of the Heathens, Cabbalists and ancient Hereticks," fol. 84r, as well as in Yahuda Ms. 15.6, fol. 111r. Immediately after that sentence Newton writes that "this opinion" [of Cerinthus and Carpocrates], "amounting to a denyal that Jesus was the Christ, is condemned by the Apostle John" (Bodmer Ms., section 31, "Of the Corruption in Discipline and Morality," fol. 408bis).

16 Trinity College, Cambridge: NQ.18.10. See John Harrison, *The Library of Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978) 167; Mandelbrote, "Newton Reads the Fathers," 279.

17 According to my inspection: pages 11–12, 17–18, 19–20, 21–22, 23–24, 29–30, 39–40, 51–52, 115–114, 117–118, 127–128, 129–130, 131–132, 137–138, 139–140, 141–142, 143–144, 145–146, 147–148, 169–170, 197–198, 199–200 (mistakenly numbered 126), 201–202, 203–204, 205–206, 207–208, 213–214, 241–242, 245–246, 251–252, 257–258, 265–266, 267–268, 273 (mistakenly numbered 173)–274, 277–278, 301–304, 313–314, 319–320, 321–322, 325–326, 331–332, 333–334, 369–370, 371–372, 373–376 (mistakenly numbered 367), 379–380, 391–392, 397–398, 421–422, 459–460, 463–464, 473–474, 481–482, 497–498, 505–506. I thank the Trinity College, Cambridge, for allowing me to access Newton's books at the Wren Library.

pre-existence, who were mainly converted Gentiles, held communion together with those who did not believe in it, for the most part converted Jews. On the other hand, Jewish Christians were allowed to keep circumcision and Sabbath inasmuch as they did not try to impose them on gentile Christians. In Newton's eyes, this "peace between Nazarene and gentile Christians in the primitive Church despite their ritual and theological differences is a model for ecclesiastical peace."[18]

As pointed out above, Newton found evidence for this practice of the early Church in Justin Martyr's *Dialogue with Trypho* (*ca.* 155–160). When composing *Of the Church*, he was relying on an edition of the works of Justin printed in Cologne in 1686. His copy (like the one of Irenaeus) is held today at the Wren Library,[19] and also presents signs of profuse reading: pages 266 and 267, containing the passages discussed below, show signs of dog-earing.[20] In other writings, Newton used earlier editions of Justin's works, as well as intermediate sources (notably British Antitrinitarian John Biddle).[21]

The Latin translation available in the 1686 Cologne edition is a reprint of the one by Johann Lange (1503–1567), first published in Basel in 1565. Newton quotes it in a slightly modified version, as follows (Bodmer Ms., section 12, fol. 158r):[22]

> For Justin in his Dialogue with Tryphon the Jew, written between the years 140 and 150, represents that Christian Jews might be circumcised

18 Goldish, *Judaism in the Theology of Newton*, 132.

19 Trinity College, Cambridge: NQ.18.25. See Harrison, *The Library of Newton*, 170.

20 As well as other pages (according to my inspection): 1–2, 3–4, 5–6, 7–8, 15–16, 17–18, 19–20, 23–24, 25–26, 27–28, 31–32, 37–38, 43–44, 47–48, 49–50, 51–52, 57–58, 65–66, 67–68, 73–74, 93–94, 97–98, 159–160; 265–266, 267–268, 283–284, 295–296, 297–298, 307–308, 357–358, 361–362, 487–488, 489–490, 497–498.

21 See Mandelbrote, 'Newton Reads the Fathers," 289n48. As for the quotations in Yahuda Ms. 14, fol. 12r–17v, I have been able to identify as the source Margarin de La Bigne, *Magna Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum. Primo quidem a Margarino de la Bigne, Sorbonico in Academia Parisiensi theologo, collecta et tertio in lucem edita. Nunc vero plus quam centum authoribus et opusculis plurimis locupletata, historica methodo per singula saecula, quibus scriptores quique vixerunt, disposita et in XIV tomos distributa, opera et studio doctissimorum in alma Universitate Colon. Agripp. theologorum ac profess. Tomus secundus, continens scriptores saeculi II, id est, ab ann. Christi 100 usq. 200* (Coloniae Agrippinae : sumptibus Antonii Hierati, 1618). This supports Mandelbrote's hypothesis that these notes "may even date from before 1680s" ("Newton Reads the Fathers," 288n48). See also Pablo Toribio Pérez, "Un texto inédito de Isaac Newton sobre el culto a los santos," *Humanistica Lovaniensia* 63 (2014): 275–276 for eventual quotations from Justin (*Apologies*) via Robert Bellarmin.

22 Underlined text in the original is transcribed in italics; & is transcribed as *and* or *et*. Newton's corrections and additions are given in footnotes.

and keep the law but Christian Gentiles might not.[23] His words are:[24] *Si ipsi*[25] [Judaei][26] *propter animi imbecillitatem, etiam quaecunque nunc possunt ex Mosae constitutionibus, quae ob duritiam cordis populi sancita esse intelligimus, una cum concepta in hunc Christum spe atque perpetuis naturaque comparatis justitia et religionis verae actionibus servare et cum Christianis fidelibusque vivere voluerint, ut modo illis non suadeant pariter cum eis circumcidi ac sabbata agere aliaque quaecunque tandem sunt ejusmodi exequi, eos recipiendos et ad communionem rerum omnium ut fratres eorundemque viscerum homines admittendos esse censuerim. Sin qui generis vestri sunt, in hunc Christum se credere asseverantes, o Trypho,*[27] *omnibus modis secundum Legem per Mosem latam eos vivere cogant qui ex gentibus in hunc Christum credunt, aut cum illis qui sic instituuntur communicare recusant,*[28] *consimiliter et hos non susceperim. Eos vero* (*ex gentibus fideles*)

23 These first lines ("For Justin … might not") are transcribed by Goldish, *Judaism in the Theology of Newton*, 180.

24 The following quotes Justin, *Dial.* 47, 2–4 (modern edition: *Iustini Martyris dialogus cum Tryphone*, ed. Miroslav Marcovich, Patristische Texte und Studien 47 (Berlin: De Gruyter, 1997)). A modern English translation of the original Greek reads: "But if some [Jewish converts], due to their instability of will, desire to observe as many of the Mosaic precepts as possible—precepts which we think were instituted because of your hardness of heart—while at the same time they place hope in Christ, and if they desire to perform the eternal and natural acts of justice and piety, yet wish to live with us Christians and believers, as I already stated, not persuading them to be circumcised like themselves, or to keep the Sabbath, or to perform any other similar acts, then it is my opinion that we Christians should receive them and associate with them in every way as kinsmen and brethren. But if any of your people, Trypho, profess their belief in Christ, and at the same time force the Christian Gentiles to follow the Law instituted through Moses, or refuse to share in communion with them this same common life, I certainly will also not approve of them." (*Writings of Saint Justin Martyr*, ed. Thomas B. Falls, The Fathers of the Church: A New Translation 6 (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1948) 218–219).

25 *Sed si ipsi* in the source edition.

26 Newton's brackets.

27 *o Trypho, dixi* in the source edition.

28 Newton writes *cum illis qui sic instituuntur communicare recusant* instead of *aut a consuetudinis istiusmodi commercio eos excludere statuant* (source edition). In Yahuda Ms. 15.7, fol. 122v., Newton wrote the translation of the source edition first, and then deleted it and added what seems to be his own translation above the line. The original Greek reads: ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται. Newton's choice seems to be intended to more clearly reflect the concept of "communication". On the other hand, both in the Bodmer and Yahuda Ms. he writes the indicative *recusant* instead of the expected subjunctive (*recusent*).

> *qui una cum observatione in Christum*[29] *professionis in legalem*[30] *cum illis consentiant politiam,*[31] *itidem non salvari*[32] *putem*. Thus far Justin.

In the following paragraph (Bodmer Ms., section 12, fol. 159r–160r), when discussing theological differences between these two groups of early Christians (Jewish and gentile), Newton quotes Justin again:

> And these two sorts of Christians conversed altogether as brethren and communicated with one another as members of the Church catholick till the days of Justin Martyr, without falling out about their different opinions. For when Justin had represented to Trypho the Jew that Christ was God before the world began, and was afterwards born and became a man, and Trypho put him upon proving this, Justin replied that though he should fail in proving that Christ was God before the world began, yet if he could prove that Jesus was the Christ of God, it was sufficient for the Christian religion, some of the Christian believing that Christ was only a man:[33] *Veruntamen,*[34] *o Trypho*, saith he, *non perierit illud, Christum hunc esse Dei, si demonstrare nequeam,*[35] [fol. 160r] *et fuisse prius filium conditoris universitatis hujus Dei, esseque Deum et genitum esse hominem ex virgine, sed ex omni ostenso* [*sequatur tantum*] *quod hic est Christus*

29 *Christum Dei* in the source edition.

30 *legitimam* in the source edition.

31 *conversationem* in the source edition.

32 *non salvari*: *sic* in the source edition, a visible error instead of *salvari*. The Greek text has (also in the 1686 Cologne edition): τοὺς δὲ πειθομένους … καὶ σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω.

33 The following lines quote Justin, *Dial.* 48, 2–4. A modern English translation of the original Greek reads: "However, Trypho, the fact that this Man is the Christ of God is not to be denied, even if I were unable to prove that He, being God, pre-existed as the Son of the Creator of the universe and became Man through a virgin. Since it has been proved beyond all doubt that He is the Christ of God, whatever that Christ eventually is to be, even if I fail to show that He pre-existed, and consented to become man with a body and feelings like our own, according to the will of the Father; only in this last regard could you rightly claim that I have been wrong. But you cannot deny that He is the Christ, even though He apparently is of human origin, and evidently became the Christ by the Father's choice. For, my friends, there are some of our race, who acknowledge that Jesus is the Christ, but claim that He has merely human origin. I naturally disagree with such persons, nor would I agree with them even if the majority of those who share my opinions were to say so" (*Writings of Saint Justin Martyr*, 220–221).

34 *verum enim vero* in the source edition.

35 A few deleted letters follow after *nequeam*.

Dei, quicunque tandem sit.[36] *Si non*[37] *demonstravero, inquam, eum et prius extitisse et nasci hominem sustinuisse, iisdem nobiscum passionibus*[38] *obnoxium, carnem habentem secundum Patris consilium et voluntatem, in eo autem negare*[39] *hunc esse Christum illum si modo*[40] *tanquam homo ex hominibus genitus esse appareat*[41] *et electione Christus factus esse ostendatur.*[42] *Sicut enim aliqui, o amici,*[43] *ex genere nostro,*[44] *profitentes ipsum Christum esse, sed hominem tamen*[45] *ex hominibus genitum affirmantes:*[46] *quibus non assentior; neque id sane multi, qui in eadem mecum sunt sententia, dixerint*.

The Christians therefore who beleived that Christ was before the world began, were much the greater number in the days of Justin Martyr,

36 Newton writes *sed ex omni ostenso* [*sequatur tantum*] *quod hic est Christus Dei, quicunque tandem sit* instead of *praeterquam ex eo omni, quo probatur hunc esse Christum illum Dei, quod talem eum fore praeostensum sit*. Newton's translation is closer to the original Greek, which reads: ἀλλὰ ἐκ παντὸς ἀποδεικνυμένου ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ τοῦ θεοῦ, ὅστις οὗτος ἔσται. However, his addition of *sequatur tantum* between square brackets is syntactically unnecessary. The Church of England theologian George Bull (1634–1710) translated the passage as *omnino interim demonstrato, hunc esse Christum illum Dei, qualiscunque demum is futurus fuerit* (see *Judicium Ecclesiae Catholicae trium primorum seculorum de necessitate credendi quod Dominus noster Jesus Christus sit verus Deus, assertum contra M. Simonem Episcopium aliosque. Authore Georgio Bullo, S. S. T. P. Presbytero Anglicano* (Amstelodami: apud Georgium Gallet, 1697), 167.

37 *at si non* in the source edition.

38 *perpessionibus* in the source edition.

39 An accidental abbreviation of the source edition, which reads: *in eo ipso tantum aequum fuerit me errore lapsum esse dicere, non autem negare …* The passage is fully transcribed by Newton in Yahuda Ms. 15.7, fol. 122r.

40 *etiam si* in the source edition.

41 *videatur* instead of *esse appareat* in the source edition.

42 (*a quibusdam*) *asseratur* instead of *ostendatur* in the source edition.

43 *sunt enim nonnulli, o amici, dixi* in the source edition.

44 *ex genere nostro* (Greek: ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους), "of our race," is the reading printed by Stephanus in the *princeps* of Justin (Lutetiae: ex officina Roberti Stephani, 1551), instead of ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους, "of *your* race" (i. e. Jewish), the reading provided in the single manuscript preserving the *Dialogue* (see *Iustini Martyris dialogus cum Tryphone*, 149). It is noteworthy that Bull (*Judicium Ecclesiae Catholicae*, 177–179) proposed the emendation of the printed text into ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους in his argumentation against Simon Episcopius' (and Newton's) claim that early Christians had not held Christ's pre-existence as a belief necessary for salvation. There are earlier translations of the phrase as *generis vestri* (see for instance *Magna Bibliotheca veterum Patrum*, 13b).

45 *tamen* is not in the source edition.

46 *affirmant* in the source edition.

> but did not look upon the Christians of the other opinion as hereticks, or think the difference between the two opinions material to the truth of the Christian religion.[47]

Even if Newton was critical of Justin's Platonism applied to Biblical exegesis,[48] the *Dialogue with Trypho* played a relevant role in his Christology: as Mandelbrote has pointed out, "(…) in Justin Martyr's *Dialogue with Trypho*, Newton found support for his belief that Christ had appeared to the Prophets in the Old Testament as a kind of divine messenger, while God the Father remained as a heavenly figure."[49] Shortly after the passage quoted above, Newton develops an interpretation of the names by which Christ is referred to in the Bible (Bodmer Ms., section 12, untitled, fol. 160r–163r); evident parallels with Justin (particularly *Dial.* 56–62, 126–129)[50] are found in Newton's discourse:

> [fol. 161r] (…) John in his Gospel describes him on this manner: "In the beginning was the Word and the Word was with God and the Word was God. [fol. 162r] The same was in the beginning with God. All things were made by him".[51] And this description has also a relation to the old Testament and signifies that it was he to whom God said: "Let us make man",[52] and who[53] soon after by the name of God appeared to Adam in paradise and afterwards to the Patriarchs and to Moses. For the Father is the invisible God whom no eye hath seen nor can see. As Christ is now gone to prepare a place for the blessed,[54] so in the beginning he prepared this place[55] in which we live, being in glory with the Father before the world began. And being the λόγος or Oracle of God[56] he gave laws to Adam and Noah and Moses and the promises to Abraham and

47 These last lines ("The Christians therefore […] truth of the Christian religion") are quoted by Wiles, *Archetypal Heresy*, 84–85.

48 See ibid., 86.

49 Mandelbrote, "Newton Reads the Fathers," 288.

50 Pages 283–284 and 357–358, which respectively contain *Dial.* 60, 1–61.4 and 127, 2–129, 1, are marked in Newton's copy of Justin (see above, n. 10).

51 John 1:1–3.

52 Gen. 1:26.

53 *who* is an addition.

54 John 14:2–3.

55 *place* is an addition.

56 Before the phrase *And being the λόγος or Oracle of God*, the term *afterwards* was written and subsequently deleted.

> executed judgment sentencing Adam to labour and death and Cain to banishment and the[57] old world to the flood and Sodom and the Gommarites[58] to destruction, being the Jehova who rained upon Sodom and upon[59] Gomorrah brinstone and fire from Jehova out of heaven (Gen 19), the God who wrastled with Jacob[60] and to whom Jacob erected an altar (Gen 35, 1, 12), the Angel of the covenant who appeared to Moses in the bush by the name of the God of Abraham, Isaac and Jacob[61] [fol. 161v][62] by the name I AM (Exod 3) in referrence [*sic*] to which Christ, when the Jews said unto him: "Thou art not fifty years old and hast thou seen Abraham", replied: "Verily I say unto you, Before Abraham was I AM".[63]

Section 12 of the Bodmer Ms. (fol. 157r–165r) consists of a particularly polished piece of writing, highly representative of Newton's mature views on Christology: as we saw above, he begins considering "the great charity of the first Christians" with regard to their toleration of different beliefs concerning Christ's nature (fol. 157r–160r); then he observes that "the chief disputes among Christians have been about the nature of Christ and the meaning of his names" and develops his interpretation of these names (fol. 160r–163r); after this he discusses the corruption of scriptural language when it is given a metaphysical rather than a "monarchical" sense (fol. 163r); and finally he asserts the "proper and peculiar" worship due to Christ (fol. 164r–165r). The section ends with a Christological doxology taken from the Book of Revelation:[64]

> Unto him therefore who loved us and washed us from our sins in his blood and made us Kings and Priests to God even his father, and who is the faithfull and true witness, the first begotten from the dead, the Prince of the Kings of the earth, unto him be glory and dominion for ever and ever Amen.

---

57 *the* is an addition.

58 *and the Gommarites* is an addition.

59 *upon* is an addition.

60 Gen. 32:24–25.

61 Before *and Jacob*, the words *and Jacob* (*Exod 3*) *and* were written and subsequently deleted.

62 Insertion from the inferior part of fol. 161v by means of a reference mark.

63 Exod. 3:6; John 8:58.

64 *Apoc. 1* is written in the margin. These closing lines consist of a rearrangement of Revelation 1:5–6, with the change of "God and his father" into "God even his father".

Bibliography

Printed Sources

Bull, George. *Judicium Ecclesiae Catholicae trium primorum seculorum de necessitate credendi quod Dominus noster Jesus Christus sit verus Deus, assertum contra M. Simonem Episcopium aliosque. Authore Georgio Bullo, S. S. T. P. Presbytero Anglicano.* Amstelodami: apud Georgium Gallet, 1697.

Irenaeus. D. *Irenaei episcopi Lugdunensis opus eruditissimum, in quinque libros digestum, in quibus mire retegit Gnosticorum aliorumque haereticorum impias ac portentosas opiniones, olim quidem ex vetustissimorum codicum collatione Des. Erasmi Roterodami opera emendatum, nunc vero, nova libri primi conversione, singulorum capitum argumentis, et variae lectionis obseruatione, studio Ioan. Iacobi Grynaei illustratum et recognitum.* Basileae: per Eusebium Episcopium, 1571.

Irenaeus. D. *Sancti Irenaei, Lugdunensis Episcopi et Martyris, adversus Valentini et similium Gnosticorum haereses libri quinque. Jam tertio diligenti editorum codicum collatione, vetustissimi etiam magnaeque fidei manuscripti codicis, atque alterius Vaticani, ab innumeris mendis repurgati et aliquot capitibus aucti; praeterea, omnibus quae apud veteres exstant, fragmentis Graecis ac Latinis. Item, quibusdam Sancti Polycarpi, Episcopi Smyrnensis et Martyris scriptis, nunquam antea editis; denique, universis aliorum ejusdem D. Irenaei operum, quae reperire licuit, partibus locupletati. Cum scholiis et annotationibus Jac. Billii, Front. Ducaei, et Fran. Feu-Ardentii, quibus emendationum ratio redditur, obscura illustrantur, et quicquid ad antiquitatem Ecclesiasticam pertinet, copiose explicatur. Accessit quoque Arnobii Catholici et Serapionis Aegyptii conflictus de Deo Trino et uno et duabus in Christo naturis, nunquam typis excusus. Adjecta sunt ad hanc novam editionem alia quaedam fragmenta Irenaei ex eminentissimi Cardinalis Rupifucaldi Bibliotheca deprompta, Græce ac Latine edita.* Lutetiae Parisiorum: s.n., 1675.

Justin Martyr. *Iustini Martyris dialogus cum Tryphone*, edited by Marcovich, Miroslav. (Patristische Texte und Studien 47). Berlin: De Gruyter, 1997. Reprinted 2005.

Justin Martyr. *Opera* (graece). Lutetiae: ex officina Roberti Stephani, 1551.

Justin Martyr. *ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΟΣ ΣΩΖΟΜΕΝΑ, Sancti Patris Nostri Justini, Philosophi et Martyris, opera. Item Athenagorae Atheniensis, Theophili Antiocheni, Tatiani Assyrii, et Hermiae Philosophi Tractatus aliquot, quos sequens pagina indicabtit. Quae omnia Graece et Latine emendatiora prodeunt. Editio nova juxta Parisinam anni* MDCXXXVI. Coloniae: apud Jeremiam Schrey et Henricum Joh. Meyerum, 1686.

Justin Martyr. *Writings of Saint Justin Martyr*. Edited by Thomas B. Falls. (The Fathers of the Church: A New Translation 6). Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1948.

La Bigne, Margarin de. *Magna Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum. Primo quidem a Margarino de la Bigne, Sorbonico in Academia Parisiensi theologo, collecta et tertio in lucem edita. Nunc vero plus quam centum authoribus et opusculis plurimis locupletata, historica methodo per singula saecula, quibus scriptores quique vixerunt, disposita et in XIV tomos distributa, opera et studio doctissimorum in alma Universitate Colon. Agripp. theologorum ac profess. Tomus secundus, continens scriptores saeculi II, id est, ab ann. Christi 100 usq. 200*. Coloniae Agrippinae: sumptibus Antonii Hierati, 1618.

Literature

Castillejo, David. *The Expanding Force in Newton's Cosmos As Shown in His Unpublished Papers*. Madrid: Ediciones de Arte y Bibliofilia, 1981.

Ducheyne, Steffen. "Anti-Trinitarianism in Newton's General Scholium to the Principia." *European Journal of Science and Theology* 5:1 (2009): 1–11.

Ducheyne, Steffen. "Isaac Newton's *Of the Church:* Manuscript Description and Analysis of Bodmer Ms. in Geneva." *European Journal of Science and Theology* 5/2 (2009): 25–35.

Falls, Thomas B. *Writings of Saint Justin Martyr*. The Fathers of the Church: A New Translation 6. Washington, D. C: Catholic University of America Press, 1948.

Goldish, Matt. *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*. Dordrecht: Kluwer, 1998.

Goldish, Matt. "Newton's *Of the Church:* Its Contents and Implications." In *Newton and Religion: Context, Nature, and Influence*, edited by J. E. Force and R. H. Popkin, 145–164. Dordrecht: Kluwer, 1999.

Harrison, John. *The Library of Isaac Newton*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Jones, Peter (ed.) *Sir Isaac Newton: Manuscripts and Papers*. Cambridge: Chadwyck-Healey, 1991.

Mandelbrote, Scott. "'Than this nothing can be plainer': Isaac Newton Reads the Fathers." In *Die Patristik in der frühen Neuzeit*, edited by Günter Frank, Thomas Leinkauf and Markus Wriedt, 277–297. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2006.

Mandelbrote, Scott. "Isaac Newton and the Exegesis of the Book of Daniel." In *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam*, edited by K. Bracht, D. S. du Toit, 351–375. Berlin: de Gruyter, 2007.

Manoilă, Remus Gabriel. "Monarhianismul Newtonian. Studiu asupra manuscriselor teologice ale lui Isaac Newton" ["Newtonian Monarchianism. A Study of Isaac Newton's Theological Manuscripts"], MA thesis, University of Bucharest, 2013.

Snobelen, Stephen David. "Isaac Newton, Heretic: The Strategies of a Nicodemite," *British Journal for the History of Science* 32/4 (1999): 381–419.

Snobelen, Stephen David. "Isaac Newton, Socinianism and 'the One Supreme God.'" In *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange*

in Seventeenth-Century Europe, edited by Martin Mulsow and Jan Rohls, 241–298. Leiden: Brill, 2005.

Toribio Pérez, Pablo. "Isaac Newton's Latin Notes on Fourth-Century Ecclesiastical History in the Bodmer Manuscript (*Of the Church*)," *Lias* 42/2 (2015): 121–133.

Toribio Pérez, Pablo. "Un texto inédito de Isaac Newton sobre el culto a los santos," *Humanistica Lovaniensia* 63 (2014): 269–345.

Wiles, Maurice. *Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

The Contribution of the History of Exegesis to the History of Ideas*

Mark W. Elliott

1 The Changes in the Study and Use of the Bible in the Long Seventeenth Century

As Reformed Protestantism entered the modern world, its biblical spirituality on the one hand inspired a Puritan mission to restore the world to its paradisal integrity through trade and science, and on the other promoted an increasingly adversarial stance towards the world of politics and institutional religion. Either way, the biblical text appeared to carry a historical narrative with one literal sense, which mediated the divine action of a time gone by, so as to demand obedient action from God's present-day covenantal partners in history, free from the bounds of socio-political structures.[1] The bible was to be read literally, in the spirit of the Reformation, as a historical narrative which could inspire new history according to the ancient pattern. Yet by way of reaction to this hyper-sensitivity to the fulfillment of biblical prophecy or biblical typological patters in present time, the move to regard the Old Testament as a book situated *within* history, rather than as a book that enveloped it, had by 1750 developed to the extent that biblical prophecies were no longer to be seen as demanding fulfillment in the events of the present day: such an attitude had been the cause of religious and civil wars of the previous two centuries.[2] Praeterism, which had grown with the 'cautious' approaches to the Apocalypse of John by the Jesuits Ribiera and Alcassar meant that the OT was seen to have been fulfilled in the NT, and that was that. Although there might be an ongoing

* This paper was first given to a session of the Intellectual History Seminar, University of St Andrews, March 2016. Thanks especially to Richard Whatmore and to Colin Kidd, Knud Haakonssen and James Harris for comments at the time. It is dedicated to Irena Backus, whose personal kindness and courageous intellectual leadership have inspired so many of us.

1 See Peter Harrison, *The Bible, Protestantism and the rise of natural science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 203f.

2 Anton Seifert, *Der Rückzug der Biblischen Prophetie von der Neueren Geschichte: Studien zur Geschichte der Reichstheologie des Frühneuzeitlichen Deutschen Protestantismus* (Wien: Bohlau, 1990).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_018

fulfillment in Church History, an account of what the meant was somewhat vague. Rather, by the end of the seventeenth century, the OT's ethical histories of divine-human agency as spiritualized through the NT, hence the bible as a book of spiritual-moral instruction, thrust ordinary humans into seeing themselves as responsible for the world and its improvement in an ethical religion: meanwhile, total fulfillment was seen to lie far ahead in the future, beyond the visible horizon. One result of this, according to Hans Frei's thesis: is that by the mid-eighteenth centuries for biblical scholars guided by a mild form of rationalism, the Bible's content came to be made to suit and was shaped by empirical world-history of the Ancient World and not vice-versa. Only in the Twentieth century would believers be invited once again, to step into the world of the Bible. Like all memorable theses, Frei's is even while suggestive and profound in its concerns, overly simple. His work needs to be complemented by the attention given to the school of Saumur and biblical Protestantism of the first half of the Seventeenth Century, that one finds in the work of François Laplanche, and in Dutch and Genevan biblical study of the latter part of that century.

For Reformed Christians around 1700, the Dutch for example, "the objective God-given reliability of the Bible is not derived from the subjective persuasion brought about by the Holy Spirit, working in the human mind, nor vice versa: there are two different principles (the Bible itself and the *testimonium Spiritus Sancti*) and two different implications (the God-given trustworthiness of the Bible and a human's conviction thereof."[3] It was important that before any pious reception of the message, that the text be understood as its authors had meant it to be. The Saumurian Cappel's questioning of the antiquity of the vowel pointing in the Hebrew bible was driven by his argument that the obscurity of Scripture was not helped by having *spurious* masoretic pointing. Like his near contemporary, the Jansenist Le Nain de Tillemont, Cappel appreciated the contribution of the Septuagint and thought that those bible passages which were difficult to understand should get their sense from Scripture as a whole, and that meant in practice the OT needing the NT to get its fuller sense. The OT *per se* was not written for our times and needed to be heard 'objectively'.

The practice of a historical reading of Scripture to get behind the divisive dogmas meant that the origins of biblical criticism can be seen in the interconfessional strife as Protestants responded to the catholic scholars such as

3 Harrison, *The Bible, Protestantism and the rise of natural science,* 48. Thus there is not a circularity of argument and the subjective principle avoids rationalism or Catholic concepts of 'authority'.

Jean Morin (for whom the Samaritan Pentateuch put doubts on the certainty of the Hebrew masoretic text), and the convert Isaac de la Peyrère.[4] "Turretin [the younger, Jean-Alphonse (1671–1737)] hoped to establish the doctrine of *Sola Scriptura* on a more certain footing by harmonizing scriptural truth with all the new discoveries in textual criticism, geography, and history and thereby maintain a historically accurate and trustworthy bible."[5] In the words of Laplanche, "Ces mouvements culturels travaillent à dissoudre la synthèse entre l'histoire et la vérité qu'opérait le mythe chrétien."[6] So the younger Turretin ruled out the possibility of theopneustic inspiration. He identified the fullness of Christian truth with the teaching of Christ.[7] Inspiration had to do with the conviction and motivation of the bible writers, not with the content of their writing. He distanced himself from 'Cocceians' like François Burman for spiritualising a text which they saw as completely true for all times. No, Paul wrote for the controversies of *his* time, not for 'ours', which might well be quite different, insisted Turretin. In a parallel way, that at first glance seems the opposite, Jean-Frédéric Ostervald at Neuchatel instituted a new, non-dogmatic way of bible reading. Around 1700, Scripture existed to reform the Reformed in any visible or institutional way. Indeed Col. 3:16 (about the Word of God dwelling richly within) became almost a watchword and Spener had instructed nobility to know how to edify their subjects on the basis of Isaiah 49:23 ("Kings shall be your foster fathers and their queens your nursing mothers.")[8] As N. Hope puts it: "Pietist reform (1720–1770) was therefore not so much disciplinary, though authorities obviously liked its policing aspect, as an attempt in a neighbourly down-to-earth way to make the Bible (summarized in catechisms) accessible and understood in parishes."[9] In Halle, Berlin and Copenhagen ordinands were taught from the OT historical books and the whole NT, and confessional

4 David Sorkin, "Geneva's 'enlightened orthodoxy': The middle way of Jacob Vernet (1698–1789)," *Church History* 74 (2005): 286–305.

5 Martin I. Klauber, *Between Reformed Scholasticism and Pan-Protestantism. Jean-Alphonse Turretin (1671–1737) and Enlightened Orthodoxy at the Academy of Geneva* (London, Toronto: Associated University Presses, 1994), 12.

6 François Laplanche, *L'Écriture, le sacré, l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle* (Amsterdam; Maarssen: APA Holland University Press, 1986), 49.

7 Ibid., 626. Also: François Laplanche, "L'Érudition chrétienne aux XVI^e et XVII^e siècles et l'État des Hébreux," in *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes 4 (Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1992), 133–147.

8 Nicholas Hope, *German and Scandinavian Protestantism, 1700–1918* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1995), 133.

9 Ibid., 153.

polemic made way for meditation on God's mighty acts of renewal (which carried on from bible times into Church History), while pulpits were placed in the middle of all Berlin churches no matter.[10] New translations were to enhance Luther's bible. If things could be translate more correctly, they would become clearer to the reader.[11] In all this Franke's *Observationes biblicae* led the way.

For trying to establish what was the 'objective bible' could seem just too difficult, especially when it was pointed out that the New Testament was not a harmonious whole. With John Locke one sees a gradated view of inspiration: "Locke explicitly excluded the NT Epistles as a source of the fundamental articles of faith".[12] The Epistles added material of secondary value by comparison with the content of the Gospels. Yet, *pace* Frei, the bible remained a world to step into, even if by no means a contemporaneous one with a neat, single message. At a number of places in his *Exodus*-commentary, famous for including 'history of interpretation' sections, Brevard Childs assessed (with admiration yet tinged with suspicion of the proposed *via media*) the contribution of the late seventeenth-century Genevan Jean Le Clerc, who combined a humanist empiricism with a trust in witnesses as reliable and Spirit-guided interpreters of events. Rather than do as the English and the French apologists did, compare biblical concepts, stories and ideas with other ancient cultures, in Germany they followed the example of Le Clerc in treating the biblical document itself as a subject of study, in terms of its language and its sources. They immersed themselves in its mysterious and bewildering 'world'. As the German early Enlightenment developed this, he biblical world was a closed one: as in the case of Michaelis, methods learned from classics and early orientalism could of course be used, but the bible in its subject matter was all about 'salvation history' and so was special to a particular *Volk*: this was the German response which chimed with that of La Peyrère's Pre-Adamite thesis (ridiculed in England and France),[13] and a way to 'save' the bible as a template for salvation history in the modern world. To quote Frei:

> Increasingly, salvation history, while remaining the real reference and therefore the unitary meaning of the bible, was taken to be an amalgam

10 Ibid., 180.

11 Beate Köster, *Die Lutherbibel im frühen Pietismus* (Bielefeld: Luther-Verlag, 1984), ch. VI.

12 Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2002), XXII.

13 See Anthony Grafton, *Defenders of the text: the traditions of scholarship in an age of science, 1450–1800* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1991), 205–210. Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596–1676): His Life, Work and Influence* (Leiden: Brill, 1987), 18: "Simon added that La Peyrère was not much of a scholar, since he knew neither Hebrew nor Greek."

> of the cumulative occurrences and the cumulative responses to them. The "saving facts" are real and historical but not in an ordinary way that would open them up to religiously neutral verification. The reference of the Bible and thus its meaning is the interaction of a sequence of temporal occurrences with a sequence of interpretations within the sacred writings.[14]

The bible's meaning, then, is a unitary complex consisting of the history of saving events, the history of the witnesses' faithful response to them, and finally the present faithful stance toward that complex. Yet the place of the Reformed scholarship in preparing the way for this German approach in the next century should be remembered.

What Henning Graf Reventlow demonstrated in his *Authority* book is that *sola scriptura* principle of Chillingworth fell into more radical hands in the middle of the seventeenth century and that it was the English Deists who taught Reimarus and got the whole industry of higher biblical criticism up and running. The English looked for external evidence for the text and questions of historicity and thus of authority were foregrounded. This movement was an exercise in authority and where to locate that, and hence a matter of apologetics. However it needs to be realized that mainstream German scholarship was a strong reaction *against* Reimarus: the bible could be understood as progressing in revelatory force, such that matters of historicity and authenticity and even authority were not so important. Johann Semler was equipped with a conscious historical inquisitiveness so as to be able to use biblical criticism and to strike the scholastic system a wound from which it never recovered, yet his purpose was not to come down against biblical authority as such. He clarified that the Word of God and the Scriptures were different things and not to be identified as in (Protestant) Orthodoxy.[15] Semler denied Scriptural inspiration and viewed the bible as a historical document not to be used to assist the dogmatic enterprise, even though in two works he did supply biblical

14 Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974), 190.

15 "[…] und war darum in umfassender Weise gerüstet, mit einer bewußt historischen Fragestellung an der Bibel Kritik zu üben und damit zugleich dem scholastischen System den empfindlichsten Schlag zu versetzen. Er erklärt nämlich, dass Wort Gottes und Heilige Schrift zu unterscheiden, nicht aber zu identifizieren sind wie in der Orthodoxie." (Otto Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit: ihre methodischen Probleme bei Johann Phillip Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen* [Marburg: Elwert, 1972], 22).

proof texts for dogmatic theology. As Otto Merk observes, Semler was not totally clear as to what ends the bible could be used. The two testaments could not be read together surely, and within each one had to have clear attention to the historical and contingent meaning, yet there may yet be some spiritual help of a timeless sort.

Something more precise can be seen in G.E. Lessing's *Gegensatz zu Reimarus: Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780). The argument therein is that the Israelites' monotheism was a hard-won, inductively arrived at belief, and it took Babylonian captivity to persuade them that God was not merely "first among many"[16] According to Lessing, historical criticism removes the 'stones' of the letter, the better to see the ideas lying underneath. It is not that because there is a story of Progressive revelation in which fullness is found only in the New Testament that the Old Testament has been rendered speechless. Well, the religion of the Hebrews was not perfect but on the way to being so—and certainly the ideas of their noblest souls as delivered in the OT still counts as some form of revelation. "What is education for the individual so is revelation for the whole human race."[17] Lessing was more interested in themes and patterns and the cumulative effect of the message than one or two 'accidents' of history.

What this means is that German scholarship stopped being interested in the political questions the bible threw up. Even though Johann David Michaelis might have been employed in Göttingen to educate future civil servants in an ethical version of Christian religion, this was not political in its emphasis; if anything, the opposite. The Hebrew Scriptures offered "not only moral law, narrowly construed, but a way of life organised around a communal, historically rooted obedience."[18] A *formal* imitation of these ancients (so too Goethe and Schiller) was to be encouraged. In the short term this was a slightly more sophisticated version of pietistic approach, in the long term it provided a theology of culture which would go deeper, dangerously deeper than mere politics, with the latter subordinated to the ends of the former. To get to the point

16 Ibid., 105: "Gewiß ist es wenigstens, daß die Einheit, welche das Israelitische Volk seinem Gott beilegte, gar nicht die transcendentale metaphysische Einheit war, welche jetzt der Grund aller natürlichen Theologie ist."

17 Gotthold Ephraïm Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts* (Berlin: C.F. Voss, 1780), 17. Of course Lessing goes on to say that there is nothing in revelation which reason would not have eventually arrived at by itself. But God helps the human race to progress more quickly.

18 Michael Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011), 106.

before biblical study and political science had not yet diverged we have to go back a century.

2 Politics and Authority in the Early Modern Period

There is a thread of argument appearing in recent literature, perhaps no stronger than a thread that sees state-sponsored biblical criticism as an attack on the Papacy, beginning with Luther (Brad Gregory) through to encouragement given to the likes of Hobbes (J. Morrow), the training of biblical scholars to reduce the essentials of Christian religion to ethics without doctrine or history (M. Legaspi on Michaelis), to the point where even those who went on to be ministers were state functionaries (Thomas Howard on Schleiermacher). People are determined to give a narrative, a genealogy, quite popular especially since Alasdair Macintyre's work. In any case too much detail after the fashion of the Protestant Reventlow can seem tedious. A particularly racy form of this reaction can be found in *Politicizing the Bible* by Hahn and Wiker, which has its soul brother in the 2012 book by Brad Gregory, *The Unintended Reformation.*[19]

Reventlow in his major work of scholarship focuses on the question of biblical authority in the seventeenth century, specifically early modern apologetics for the bible: to be of service to politics the bible first needed to show its authority. A whole chapter is dedicated to Hobbes, and half of that is a walkthrough of Leviathan from chapter 17 onwards, covering the themes of royal typology, matter-of-factness, such that reality is fundamentally political; a creedal minimalism "typical of humanism" and similar to Chillingworth. "The legalistic relationship to God was not done away with even by the coming of Jesus Christ, since the forgiveness gained through Christ relates only to past sins, whereas from now on ('for the rest of our time') obedience to the law is once again required of all Christians."[20] Even if one fails, God looks upon the intention, as per chapter 43: "All that is necessary to salvation, is contained in two virtues, faith in Christ and obedience to laws."

In the case of Hobbes, a Catholic criticism that the English philosopher simply replaced the Pope as the representative of the faith with the head of state

19 Scott W. Hahn and Benjamin Wiker, *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300–1700* (New York: Herder & Herder, 2013); Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012).

20 Henning Graf von Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World* (Minneapolis: Fortress Press, 1985), 221.

(and that this was due to Hobbesian admiration for pure voluntaristic power) might well have some purchase. However Reventlow is more sympathetic here, and he traces Hobbes' political theology back to Bucer's *De regno Christi* ("In the *respublica Christiana* we simply have the two sides of this rule in which Christ reigns in church and society through his Spirit and his law.")[21] Reventlow is rather peeved by how those untrained in careful reading of the Bible misunderstand this side of Hobbes, not least his skillful use of Scripture. As he archly commented: "it is well known how much space biblical interpretation takes up in his works, an extent equaled only by the confusion of most modern interpreters of Hobbes by this fact."[22] Kodalle, Oakeshott and Gooch are censured, Pocock, Carl Schmitt and B. Willms damned with faint praise. Hobbes is seen as a representative of an age of political theology, rather than as a towering genius: "Hobbes is in fact no professional theologian, but as was customary at the time, theology is naturally inherent in his thought." Now, whatever Reventlow's generous assessment, it has to be said that Leviathan's exegetical march in *Leviathan* is a *tour de force*: for all that one admires it, it is also repellent and seems inoculated from the work of contemporary full-time exegetes.

In more recent times, Hobbes's biblical re-sourcing has been commented on by Noel Malcolm, Paul Cooke, A.P. Martinich and Edwin Curley. To take one example, Cooke is very clear about Hobbes: "[…] the basis of Hobbes' teaching does not allow any true harmony between that teaching and biblical Christianity […] His understanding of reason as, essentially, the servant of the passions, when brought to bear upon the teachings of Scripture, reveals to us that man's freedom and autonomy and not man's responsibility to God, rules in the teaching of *Leviathan.*"[23] But by "biblical Christianity" what do we mean: early modern biblical Christianity? What Cooke means is that Hobbes does not consider what lies beyond or above the human sphere, what might be needed to overcome death. "Hobbes, with no misgivings, irreligiously appropriated religion as an instrument to preserve order and liberty for the sake of a very low conception of man."[24] The *bene esse* of being human was peace and prosperity. The consensus seems to be that Hobbes imposed a voluntarist ideology on the bible.

---

21 Ibid., 221; see 84 on Martin Bucer.

22 Ibid., 208.

23 Paul D. Cooke, *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in Leviathan* (Lanham, MD.: Rowman & Littlefield, 1996), 238. For the history of the development of Hobbes' thinking in relation to Christianity, see Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 2002).

24 Cooke, *Hobbes and Christianity*, 237.

Although Volume (*Band*) IV of Reventlow's book *Epochen der Bibeleauslegung* on the Enlightenment appeared twenty years later than his *Authority* book,[25] when it comes to Hobbes in that volume, much of the secondary literature seems once again a generation out of date. Nevertheless there are some neat summaries of Hobbes' positions, e.g.: "The Word of God delivered by the prophets is the main principle of Christian politics." The Old Testament provided "the model according to which the NT was understood." That in turn revolved around a latitudinarian, minimal confession of Jesus as Messiah, as with Locke. The authority of the Pentateuch was divine, whether Moses or not was responsible—here Hobbes was ahead of his time—and the enduring Natural Law is to be kept. What is more interesting in this volume is Reventlow's treatment of Locke. Locke accentuated the close relationship of Reason and Revelation. It is rather an odd judgment however when Reventlow writes that Locke was not "following the views of Paul [but] remained in the humanistic tradition."[26] Perhaps he means "not following Augustine" rather than "not following Paul", not least because, as Reventlow admits, by the time he came to write his *Annotations* on Paul's Epistles Locke had put a distance between himself and rationalists like Toland, and asserted the "divine authority of Scripture". He viewed Adam as a representative of the human race, not its patriarch. Locke's fundamental views of freedom and equality "originally rested not in biblical faith but rather in modern theories of natural rights."[27] Perhaps, but one has to think where these 'modern theories' sprang from—that could just possibly include a Reformation Biblicism that Locke imbibed. Toland had argued that since the NT is about manifest revelation there was no room for mystery in the Christian faith. Locke kept room for that mystery and saw it as inspiring the rational outworking of morality. Righteousness without works means "without a full measure of works, which is exact obedience […] faith is allowed to supply the defect of full obedience." And with Locke's firm belief in bible harmony he followed Le Clerc against Simon.

What is unfortunate is that Reventlow uses Abraham Calov as the foil to the philosopher-exegetes, whose exegesis was stuck in the past, trying to employ the bible to shore up failing Christian doctrines. Calov of course hated Grotius and his legacy with a passion, but that's no reason for making the history of

25 Henning Graf von Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* Band *4: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert* (München: C.H. Beck, 2001) [= *History of Biblical Interpretation,* Vol. *4: From the Enlightenment to the Twentieth Century* (Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study, Atlanta: SBL Press, 2010)].

26 Reventlow, *History*, 4:65.

27 Ibid., 66.

biblical interpretation hinge on two extremes, one heavily political (Grotius and the philosophers after him—for even Grotius in arguing that the NT was not advocating political coercion in religion was making a political point) and the other heavily soteriological and ecclesiological and less political reading of the biblical text (Calov). There were other and better exegetes to examine. Laplanche has shown that the confessional controversies with Catholics led to a focus on the literal sense: the Protestant exegetes opposing the idea that biblical texts relating to salvation could be obscure and contrary to their own orthodoxy. They learned from philology at Leiden (founded 1575), not least from Joseph Justus Scaliger, but were also mindful of tolerance and against entrenched theological positions. They held three convictions: the detachment of letter and sense; the "aspect lacunaire de l'*historia sacra*", and the ethical imperfection of the Old Testament, although within the OT Proverbs was not as inspired as the Pentateuch.

A better example of a humanist yet theologian would have been Johannes Cocceius. In his *Praefatio ad Lectorem* from his *Summa de foedere et testamento dei*[28] we read: "With the analogy and symphony of Christian doctrine [...] I would teach clearly what is *between* the covenant of works and the arising from their legal righteousness*, and* the covenant of grace which is to be found in our Jesus Christ alone: and the same *between* the Old Testament and the covenant which God gave through Moses *and* the promise once given to the Fathers, the announcement of its fulfillment; finally *between* the servitude *and* the liberty of the church. Also, second, that in this whole matter I will employ the terms and the meaning of the Reformed Church through the gathering and illustration of Scripture and the scope of that faith, to which Scripture attributes rightness, to investigate the foundation, nature and causes of our hope." [He then name-checks the memory of Olevianus, the co-author of the Heidelberg Catechism and founder of 'covenant theology'.]

Here the binaries are significant. The OT gives a natural theology plus some amount of spirituality required for that to come to life: yet its basic institutions are also appreciated. The NT in the person of Jesus Christ subsumes this and, without abolishing it, completes it with a new way of being, empowered by grace. This is a different bible from that of Hobbes. It is not less scholarly. Cocceius knowledge of biblical languages and ancient history was of a professional standard that Hobbes did not possess. Locke confined himself, like Erasmus to the New Testament for the most part. For Cocceius development

28 Johannes Cocceius, *Summa de foedere et testamento dei* (Lugdunum Batavorum: Ex officina Elseviriorum, 1654), 4.

does not exist within human understanding but between the poles of creation and fulfillment, with sobriety. According to Gottlob Schrenk, unlike Voetius with his *Politica Ecclesiastica*, Cocceius confined his interests to the salvation-history of the Elect (*verbondsgeschiedenis*) and turned away from World-History and its evolution. Theology must base itself on individual faith in the saving revelation.[29] That might mean that biblical theology was all something that happened long ago: yet one could still re-enact it in spiritually applied ways that could leaven society. That means neither trying to argue for or against the historical verisimilitude of the biblical narratives (as in English Deism), nor reducing the bible to the key ethical ideas of a special culture, which could later evolve (as in German rationalism). Nor does it see the bible as offering political instruction, either of an Erastian or a libertarian sort.

3 The History of Exegesis Today: Back to Power and Authority

Finally, it is worth considering the sub-discipline called the history of biblical exegesis (or interpretation). Let me adduce the case of the Bologna-based *Annali di Storia dell' Esegesi*. In its early days this was a journal devoted to Patristic and to a lesser extent medieval biblical exegesis. In the early 1990s there was quite a lot on the doyen of allegorical interpretation as a valid Catholic way of biblical interpretation, Henri de Lubac, yet the focus on that ecclesial 'outlier' Origen gave the journal an ecumenical edge. By 1996 a volume on Leviticus; 1997 on anti-Jewish exegesis; 1998 a volume on millenarianism and one on eschatology of Jewish-Christian sort. And since then themed volumes on sacrifice (2002). With 2002 we get a volume whose abstracts and titles do not mention the bible at all. The 2003 theme of 'Christian identity' really set it on a path from which it has not deviated, and one that leads away from enthusiastic presentation of pre-critical biblical interpretation. The subject matter (early post-Temple Judaism and early Christianity) remains the same but the methods are modern and para-textual. The methods and the 'impact' (probing issues of alterity, identity and genealogy in historical material) become the tail that wags the dog, the form that becomes the matter. According to this view there is no point asking on the basis of close reading what those texts meant to their unitary or multiple authorship, as was the wont of the nineteenth century. For the past and its texts are quarries for establishing symbolic worlds of the past.

29 Gottlob Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1923).

A wider issue has affected these Catholic circles: is that with the death of Basil Studer and the gradual retirement of the heroic Manlio Simonetti, their heirs have been less likely to believe in the closed canon of Scripture as revelation followed by the best part of 1900 years of interpretation of that canon. The constitution *Dei Verbum* of Vatican II seems a long time ago. Time seems better spent looking at Jewish and Christian literature as reflecting identity, or bringing to light either long-neglected or recently discovered Gnostic productions, or works of Jewish eschatology, or magical treatises among the early Christians, or alternative gospels produced by interesting Christian sects. Most articles are now in English, with German second. There is now very little Italian in the volume: in the 1980s the majority of articles were in that language and breathed something of a Catholic piety. It is not simply that one cannot hope to represent all the epochs of biblical interpretation, and so one should not even start. As the intellectual leadership of the PBI under Cardinal Ratzinger's watch on the theological commission began to wane even before he became Pope Benedict XVI, another victim was the project *Novum Testamentum Patristicum*, which aimed to show the extent to which New Testament Scripture was complemented by the exegetical interpretation given by the church fathers, hence limited to one epoch (150–600).[30] Despite the project's being well into its second decade, only one volume has so far appeared, while the editors prefer to publish on Christian Apocrypha. If one cannot believe that the NT canon is all that special, then why would one want to devote too much attention to a project that starts at 150 and ends at 600? What's so special about Patristic interpretation? Since at least Elaine Pagels' *The Gnostic Gospels* and the *Hermeneia* commentary series, the phenomenon of canon and neat continuous lines of interpretation, of *Kommentar* presupposing canonical *Text* has been called into question as historical fact as well as theological desideratum. This lack of confidence in the sub-discipline is not confined to Catholic enterprises. It might not be altogether a coincidence that 1998's *The Story of Sukkot: The Setting, Shaping and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles* by Hakan Ulfgard was the last in the German series *Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese* (Mohr Siebeck), a series devoted to the *Wirkungsgeschichte der Bibel* under the inspiration of Gerhard Ebeling and Hans-Georg Gadamer in the 1950s.

Most of those who do write on history of interpretation are biblical scholars, and thus looking somewhat 'Whiggishly' for the forerunners of their modern methods of biblical scholarship. This seems especially salient in the

30 See the useful review of Meiser by Margaret Mitchell, *Theologische Literaturzeitung* 135 (2010): 121–129.

multi-authored volumes edited by Magne Saebø (*Hebrew Bible/Old Testament*). Understandable, but it means not taking exegetes and exegesis as having value in their own right, not as precursors, nor on the other hand (as with Hahn & Wiker and Morrow) as those falling away from some pre-Reformation state of innocence. On the other hand those who are experts in the period and its intellectual flavor might be blind to the perennial contribution of the Scriptures. What is at a premium are studies which show how what was important to scholars who were also church preachers comes to the fore—justification and sanctification, divine providence, vocation and guidance, the kingdom of God *as* the kingdom of Christ, etc. As Calvin put it, the civil authority can demand only outward obedience, for inner obedience is for the Word alone. Both are important, but the latter just might be enduring.

Bibliography

Printed Sources

Cocceius, Johannes. *Summa de foedere et testamento dei*. Lugdunum Batavorum: Ex officina Elseviriorum, 1654.

Lessing, Gotthold Ephraïm. *Erziehung des Menschengeschlechts*. Berlin: C.F. Voss, 1780.

Literature

Cooke, Paul D. *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in Leviathan*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996.

Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1974.

Grafton, Anthony. *Defenders of the text: the traditions of scholarship in an age of science, 1450–1800*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1991.

Gregory, Brad S. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

Hahn, Scott W. and Wiker, Benjamin. *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300–1700*. New York: Herder & Herder, 2013.

Harrison, Peter. *The Bible, Protestantism and the rise of natural science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hope, Nicholas. *German and Scandinavian Protestantism, 1700–1918*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

Klauber, Martin I. *Between Reformed Scholasticism and Pan-Protestantism. Jean-Alphonse Turretin (1671–1737) and Enlightened Orthodoxy at the Academy of Geneva.* London; Toronto: Associated University Presses, 1994.

Köster, Beate. *Die Lutherbibel im frühen Pietismus*. Bielefeld: Luther-Verlag, 1984.

Laplanche, François. *L'Écriture, le sacré, l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle*. Amsterdam; Maarssen: APA Holland University Press, 1986.

Laplanche, François. "L'Érudition chrétienne aux XVIe et XVIIe siècles et l'État des Hébreux." In *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste, Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, n°4. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1992.

Legaspi, Michael. *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

Malcolm, Noel. *Aspects of Hobbes.* Oxford: Clarendon Press, 2002.

Merk, Otto. *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit: ihre methodischen Probleme bei Johann Phillip Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen.* Marburg: Elwert, 1972.

Mitchell, Margaret. *Theologische Literaturzeitung* 135 (2010): 121–129.

Popkin, Richard H. *Isaac La Peyrère (1596–1676): His Life, Work and Influence*. Leiden: Brill, 1987.

Reventlow, Henning Graf von. *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World.* Minneapolis: Fortress Press, 1985.

Reventlow, Henning Graf von. *Epochen der Bibelauslegung Band 4: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*. München: C.H. Beck, 2001. Translated *History of Biblical Interpretation, Vol. 4: From the Enlightenment to the Twentieth Century*. Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study. Atlanta: SBL Press, 2010.

Schrenk, Gottlob. *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus*. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1923.

Seifert, Anton. *Der Rückzug der Biblischen Prophetie von der Neueren Geschichte: Studien zur Geschichte der Reichstheologie des Frühneuzeitlichen Deutschen Protestantismus*. Wien: Bohlau, 1990.

Sorkin, David. "Geneva's 'enlightened orthodoxy': The middle way of Jacob Vernet (1698–1789)." *Church History* 74 (2005): 286–305.

PART 3

The Reformers: Theological Views and Religious Struggles

Charles Quint, la peur, le sang…

Denis Crouzet

Charles Quint héros plus courageux et fort qu'Énée, Charles Quint triomphateur et pacificateur comme Auguste ou Trajan[1], Charles Quint nouvel Alexandre conquérant, Charles Quint en possession d'une sagesse égale à celle de Marc Aurèle, Charles Quint plus illustre et puissant que Charlemagne… Les historiens n'en finissent pas d'énumérer les identifications glorieuses qui furent attribuées au souverain dont la devise était *Plus ultra*… Or l'empereur héroïque, *Caesar redivivus*, donne de lui une toute autre image à travers certains témoignages. Une image non pas d'assurance totale dans un destin providentiel qui devait le porter à l'empire universel, mais de frayeur, de peur devant le pouvoir qu'il se doit d'assumer de par le devoir de son sang.

Charles Quint eut une peur intense du pouvoir qu'il avait reçu. Sans doute a-t-il pu un temps imaginer que le providentialisme, qui l'avait conduit à dominer un ensemble de territoires dépassant en dimension tout ce que l'histoire du monde avait jusque-là connu, le ferait régner dans la paix et la sérénité ! Sans doute avait-il cru que son pouvoir, parce qu'il ne pouvait être que le pouvoir messianique d'unité de l'*orbis terrarum* serait un pouvoir tranquille, ne rencontrant pas d'obstacles et pouvant se limiter à la théâtralisation de la figure hybride d'un souverain à la fois roi et chevalier[2] ! Souverain vivant dans la fraternité et l'honneur des tournois, régissant ses États dans les paradigmes d'une justice héritée de ses ancêtres et d'une magnificence sans égale. Certes il y avait les devoirs d'accomplissement d'une mission voulue par Dieu, mais parce qu'elle était voulue par Dieu, elle ne pouvait que se réaliser dans une

1 Jean Second, *Traduction libre en vers des Odes, des Baisers, du I^er^ Livre des Élégies, et des trois élégies solennelles, avec le texte latin*, trad. de Michel Loraux (Paris: Michaud Frères, 1812), 3–11, cité in Roland Béhar, "*In medio mihi Cæsar erit* : Charles-Quint et la poésie impériale," *e-Spania* 13 (juin 2012): 43n84 (URL : http://e-spania.revues.org/21140). Jean Second, "Le *De adventu Caroli V. Imperatoris in Italiam* (*ca.* 1536) de Minturno: la célébration héroïque et mythique de Charles-Quint," in *La lyre et la pourpre. Poésie latine et politique de l'Antiquité tardive à la Renaissance*, éd. Nathalie Castellani-Dufrêne, Michel Jean-Louis Perrin (Rennes: PUR, 2012), 17–32.

2 Voir Pierre Couhault, "'Et les premiers furent nommés Honneur et Foi…' L'office d'armes dans la monarchie des Habsbourgs au XVI^e^ siècle, entre mythes et réalités," thèse de doctorat d'histoire moderne (Université Paris-Sorbonne-Centre Roland Mousnier, 2014), 490.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_019

sorte de magie opératoire à laquelle travaillaient les cérémonies festives, Entrées, tournois, mises en scènes théâtrales, les prises de parole ou les cris des rois et hérauts d'armes…[3] Il était l'ordonnateur du monde[4] parce que le réceptacle d'une force qui le dépassait[5]. Et il lui était répété qu'il était « la lumière du monde » : lors du triomphe sévillan de 1526 une inscription n'avait-elle pas proclamé, reprenant une thématique dite et redite dès avant sa venue dans la péninsule ibérique, que « le très grand Charles règne maintenant sur tout le monde, et c'est avec raison que toute la machine lui obéit »[6] ?

Très vite cependant le désenchantement est venu, on le sait, malgré le coup de tonnerre qu'a pu être la victoire de Pavie, le 24 février 1525. Le répit est bref. L'empereur se heurte à l'inextricable enchevêtrement des volontés et ambitions humaines, au sein et hors de la chrétienté, et il ne peut que constater qu'il est sans cesse, sans répit, mis à l'épreuve de multiples résistances et conflits, qu'il est au risque constant de voir l'autorité qu'il peut penser lui avoir été donnée par Dieu lui échapper, ou être réduite, affaiblie. L'histoire est pour lui une épreuve dramatique toujours recommencée, durant laquelle ce qui a été gagné est sous tension d'être perdu, bien vite. De là découlerait que sa durée personnelle est rongée, qu'il se doit toujours de lutter pour aller dans le sens de la vocation qui lui est venue par son sang et relève d'une grâce de Dieu. Sa vie, loin d'être sereine comme il aurait pu la rêver, a été marquée du sceau de l'incertitude, de la fébrilité, de l'impossible. Mais ce désenchantement, qui se traduisit par la mise en scène d'une apparence mélancolique, ne surgit-il pas seulement de la confrontation à une histoire lui confisquant sa durée personnelle et donc le privant d'une liberté de se détacher des ombres de mort qui hantaient sa mémoire familiale et le mettaient au défi de capitaliser pour sa maison toujours plus d'honneur et gloire ? Peut-être préexiste-t-il dans l'imaginaire de Charles Quint ? Peut-être précocement eut-il peur de l'exercice d'un pouvoir dont il put pressentir qu'il lui faisait courir le risque de se perdre lui-même tant d'immenses responsabilités allaient lui advenir, d'aller à contre-sens de son désir de paix ? Celui qui prit comme devise *Plus ultra* ne rêvait-il pas plus d'*otium* que de grandeur ? Et sa vie ne fut-elle pas, à la jonction du réel et du symbolique, une lutte entre deux images de lui-même, l'image d'un prince sans histoire, et l'image d'un prince se devant de porter l'histoire de sa maison à un apogée messianique, et sacrifiant tout désir d'être autre ?

3 Ibid., 526 et suiv.

4 Ibid., 527.

5 Ibid., 517–519.

6 Ibid., 520 : « Maximus in toto regnat nunc Carolus orbe / Atque illi merito machina tota subest ».

1 Où il est question d'une araignée…

Commençons par une anecdote tardive. L'empereur aurait en effet été terrorisé, à l'automne de sa vie, par la seule vision d'une araignée ! Cette précision, donnée par le Vénitien Alvise Mocenigo dans une relation de 1548, peut avoir eu pour fin ironique, sur le mode de la fable d'Ésope racontant la peur de l'éléphant face au moustique, d'indiquer que l'empereur au faîte de sa grandeur n'en était pas moins sujet à la terreur la plus humaine et donc de donner à soupçonner la fragilité même de sa puissance. Comme s'il s'agissait de dire que lui-même symbolisait le principe d'une réalité qui pouvait à tout moment basculer de la force à la faiblesse, de relativiser aussi l'exaltation d'une Majesté surhumanisée qui avait cours alors. Surtout et plus significativement, l'ambassadeur affirme que son tremblement face à une araignée témoigne de son naturel « timide » et permet d'expliquer pourquoi, lorsqu'il se trouve dans une situation exigeant une détermination « importante », il est pris de tremblements toujours avant de prendre sa décision, qui occasionne toujours en lui une méditation longue et une profonde réflexion.

Ainsi en fut-il, continue-t-il, lorsque Charles Quint se trouva en 1546 devant Ingolstadt confronté à l'armée, supérieure en nombre, des Princes confédérés. Alors il fut tout d'abord rempli d'effroi, avant de se reprendre et de prouver « un courage extraordinaire qui frôlait la témérité, jusqu'à aller s'exposer sur les premières lignes qui étaient sous le feu des troupes ennemies »[7]. Le tremblement, donc la manifestation physiologique d'une insécurité subjective, toutefois conditionnelle du commencement de penser et d'agir, donc paraît surgir comme une nécessité pour l'empereur dans l'exercice même de son pouvoir, comme s'il fallait qu'il laisse compulsivement monter en lui une forme d'absence panique au monde pour qu'il soit en mesure de lui être pleinement présent. Charles Quint le *Shaking man*, « l'homme qui tremble » pourrait-on dire pour paraphraser Siri Hustvedt[8]. Et « l'homme qui tremble » parce qu'est converti un affect en une innervation physiologique.

Cette phobie n'est pas sans avoir des similitudes avec la frayeur du cheval qu'éprouvait le petit Hans de Freud, même s'il y aurait matière à l'expliquer par la symbolique de la mère castratrice, de la mauvaise mère ayant abandonné son fils à une solitude éprouvante pour se rendre au début de l'année 1502 en Espagne avec son mari Philippe Le Beau[9].

7 Vicente de Cadenas y Vicent, *Dos anos en la vida del Emperador Carlos V (1546–1547)* (Madrid: Hidalguia. Instituto Salazar y Castro, 1988), 16.

8 Siri Hustvedt, *La femme qui tremble. Une histoire de mes nerfs* (Arles: Actes Sud, 2010).

9 Jeanne, après avoir donné naissance à Ferdinand en 1503, ne revint que quelques mois. Avec Philippe le Beau, elle repartit en Espagne le 26 avril 1505. Après la fin juin 1505, son mari la

L'« *Unheimliche* »[10] aurait cependant gravité pour l'empereur autour des motifs obsessionnels de la morsure et de la toile, d'une terreur donc du symbolique. Les tremblements qui le saisissaient exprimeraient une peur d'être réduit à l'immobilité, d'être tétanisé, de se perdre à soi, d'être pris dans le piège d'une toile métaphorisant autant l'obscurité que la paralysie. La crainte d'un vide ou d'une ombre s'emparant de soi, une souffrance subjective empêchant temporairement de penser et donc d'agir, mais aussi une souffrance à la fois déplacée et identifiée dans un objet et donc par là-même maîtrisée[11]. Identification et substitution tout à la fois. Ayons ici *Le Horla* en mémoire, il ne faut toutefois s'y tromper, l'objet phobique est phobique parce qu'il est persistant, qu'il est un double de soi, non pas transitionnel, mais oppositionnel, tentant d'exercer une emprise par des pattes multiples, aussi multiples que les loups de l'Homme aux loups de Freud[12], un miroir d'un passé de soi, une sorte de perpétuel revenant essayant de capturer et emprisonner le présent du sujet. Il est aussi phobique parce qu'il réfléchit et répète une scène traumatique, ou des traces de cette scène perçue comme un piège par un sujet qui s'est senti, à un moment de sa petite enfance, victime d'une prédation, d'une dépossession de soi identifiée à la mort. D'une sensation d'étouffement soit face à une hyperprotection appréhendée comme dévorante et donc suscitant une insécurité, soit face à un abandon générant une immense détresse.

---

maintient enfermée, et après la mort de ce dernier en 1506, elle demeure quasi prisonnière à Tordesillas. La première visite de Charles à sa mère eut lieu le 15 mars 1518, à Tordesillas. Il la laissa sous le gouvernement de Bernardino de Sandoval y Rojas, marquis de Demia et comte de Lerma, avec des recommandations très strictes de ne la laisser ni sortir de son palais, ni communiquer avec qui que ce soit : « Il faut, avait-il ajouté, que, pour les choses concernant son altesse, vous n'écriviez à personne qu'à moi-même, et que vous envoyiez toujours les lettres par un messager sûr, puisque la chose est si importante pour moi et de nature si délicate. » Jeanne meurt le 12 avril 1555. Voir Karl Hillebrand, "Une énigme de l'histoire - La captivité de Jeanne la Folle d'après des documents nouveaux," *Revue des Deux mondes* 81 (1869): 663–693.

10 Pour Freud, l'araignée représente le pénis approprié par la mère, la femme masculinisée, virile. Pour une réflexion sur le rapport entre histoire et psychanalyse, Alain Besançon, "Pour une histoire psychanalytique II," *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 24/4 (1969): 1011–1033, qui s'intéresse à la question du double corps du roi, qui figurerait l'ambivalence du pouvoir entre défensivité et agressivité.

11 Sigmund Freud, *Névrose, Psychose et perversion* (Paris: Presses universitaires de France, 1973).

12 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux* (Paris: Ed. de Minuit, 1980), 44–45 : « les loups désignent une intensité, une bande d'intensité, un seuil d'intensité sur le corps sans organes de l'Homme aux Loups ».

La phobie de l'araignée tient de la peur de la peur, la peur d'être agressé et immobilisé, d'être mort, mais aussi, et l'ambivalence est essentielle, peut-être le désir et la peur de devenir soi-même l'araignée : « le loup comme appréhension instantanée d'une multiplicité dans telle région, ce n'est pas un représentant, un substitut, c'est un *je sens*. Je sens que je deviens loup, loup parmi les loups, en bordure des loups, et le cri d'angoisse, le seul que Freud entende : aidez-moi à ne pas devenir loup (ou au contraire à ne pas échouer dans ce devenir). Il ne s'agit pas de représentation : pas du tout croire qu'on est un loup ; se représenter comme loup. Le loup, les loups, ce sont des intensités, des vitesses, des températures, des distances variables indécomposables. C'est un fourmillement, un lupullement… »[13] L'araignée alors serait ce que continue à craindre l'empereur de devenir. Elle serait son inconscient même, une mort à soi. Il y aurait chez Charles Quint une phobie de devenir la mort, sa mort, ou peut-être la folie si l'on part de l'idée que l'araignée serait sa mère… Mais peut-être le mythe d'Arachné, transmis par Ovide, permettrait-il de mieux comprendre cette ambivalence de la peur et du désir d'être : Arachné ne voulut-elle pas concourir pour se montrer meilleure dans l'art du tissage qu'Athéna, et sa métamorphose n'est-elle pas le symbole d'un désir démiurgique puni ? N'est-elle pas le piège que l'histoire tend à l'individu, à travers la conscience que le monde est traversé de « flux mutants », de lignes de fuites et qu'il faudrait s'organiser une vie de fuite qui serait une vie immobile[14] ?

En histoire ce sont parfois les indices les plus minimes, en apparence dérisoires voire incongrus, qui peuvent donner du sens ou permettre d'aller au-delà des apories. Au XVI^e^ siècle, le personnage est un mur, il ne se dit pas, il n'a pas d'histoire subjective et il ne veut pas en avoir une. Et Charles Quint est un de ces murs, tant il se barricade dans ou derrière des représentations addictives. Il se serait ouvert à Guillaume van Maele, un jour que ce dernier, son *Geheimsekretär*, se trouvait avec lui :

> m'appela auprès de lui, me fit soigneusement fermer toutes les portes, et m'ayant fait promettre de garder le plus profond silence sur ce qu'il allait me communiquer, il ouvrit son cœur et épancha dans le mien tous les secrets de son âme… Il ne me cacha rien. Je fus atterré d'apprendre ce qu'il me raconta ; je frémis de tout mon corps au seul souvenir de cette scène et je préférerai mourir que de jamais en parler…[15]

13 Ibid.

14 Jean Wirth, *La jeune fille et la mort. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art de la Renaissance* (Genève: Droz, 1979), 120.

15 Jacques Olivier Marie De Mersseman, "La cour et la vie intérieure de Charles-Quint. Lettres de Guillaume van Maele (Malinaeus), publiées dans le texte latin par M. de

Nous ne saurons jamais ce qui a tant impressionné van Maele et qui serait aussi douloureux pour l'empereur. Il ne servirait à rien de gloser sur le possible de ces confidences. Mais nous devons tenter de poser quelques hypothèses en recourant à un autre outil sémantique que l'écriture ou la parole. En l'occurrence son corps. Ce qui semble marginal, ce qui surgit dans la pénombre de l'individu ou du collectif, est plus parlant que ce qui paraît se situer au cœur du déroulement de l'histoire. L'araignée, en outre, est mythiquement projective de la puissance menaçante de mal, la toile qu'elle tisse et les ténèbres dans lesquels elle préfère vivre ne sont pas sans évoquer les ruses de Satan pour s'emparer de l'âme et la porter au péché[16]. Elles évoquent une anxiété de la dépossession de soi, d'un autre soi qui prendrait le dessus, voire se substituerait à un soi dominant et dominateur, mais fragile. Ce serait ainsi une appréhension devant l'engagement dans la vie même, devant un pouvoir du négatif, qui rendrait compte des tremblements spasmodiques de l'empereur révélateurs de la puissance même d'une angoisse déterminant une perte de contrôle de soi. D'un involontaire de soi et donc d'une altérité intérieure temporairement subversive, si violemment subversive qu'elle suggère un lien à la violence.

À ce propos est significatif le tableau peint vers 1440 par le maître bâlois Konrad Witz, la *Rencontre d'Anne et de Joachim à la Porte Dorée*, rencontre qui autorisa leur union et l'Immaculée Conception de Marie[17]. L'attention est retenue par des toiles d'araignées qui traînent çà et là et qui pourraient symboliser précisément la mort opposée à la vie, le péché au salut, l'enfermement à la liberté. L'araignée fait partie aussi du bestiaire qui grouille autour des transis au XV^e^ siècle[18] et qui parle de l'immobilité et de la décomposition, de la perte ou de la destruction de soi. Elle serait alors synonyme d'un *memento mori*. Mais le *memento* d'une puissance de mort d'une part de soi.

Si l'on cherche à aller plus en profondeur de l'arachnophobie de Charles Quint, on pourrait en revenir à la séparation d'avec la mère[19] et retenir la

---

Reiffenberg. Bruxelles 1843," *Revue Nationale de Belgique* 10–11 (1844): 232–242, 241 (Lettres adressées à Louis de Praet).

16 Une bibliographie sur l'araignée dans l'optique de la psychanalyse in Sylvie Ballestra-Puech, *Métamorphoses d'Arachné. L'artiste en araignée dans la littérature occidentale* (Genève: Droz, 2006), 159, qui se réfère, entre autres et sur le motif de la mauvaise mère, à Karl Abraham, "L'araignée comme symbole onirique," in Id., *Œuvres complètes*, vol. 2, *1915–1925* (Paris: Payot, 1965), 146–150.

17 Kunstmuseum de Bâle.

18 Alexandre Frary, *Monuments de sculpture, peinture, architecture, de l'ancien Comtat venaissin et des villes circonvoisines* (Paris: chez l'auteur, s.d. [1834]), 80.

19 Irène Diamantis, *Les phobies ou l'impossible séparation* (Paris: Flammarion, 2009).

virtualité d'« une véritable *projection* dans le réel d'un danger pulsionnel : le moi se comporte comme si le danger de développement de l'angoisse ne venait pas d'une motion pulsionnelle, mais d'une perception et peut donc réagir contre ce danger extérieur par les tentatives de fuite des évitements phobiques »[20]. Mais il serait tout autant suggestif d'avancer que Charles Quint, lui qui joue à l'impassibilité dans son quotidien, qui rejette l'émotion de la mise en scène de sa vie publique quand il va à la rencontre autant des grands que des moins grands de ce monde, se révèlerait hanté par la peur de l'enfermement, de l'obscurité, de l'engourdissement, de la dépendance d'un double dans lequel il devinerait la figuration de la mort, d'une forme de mort plutôt. La peur de l'impuissance et de l'échec face à un monde qui le dépasserait et le submergerait tant il l'oppresserait ; la peur de ne pas répondre aux attentes et aux espérances qu'il lui a été inculqué avoir été mises en lui par Dieu. La peur d'être entraîné à être ce qu'il ne veut pas être. Plus encore ce serait la honte d'avoir peur qui surgirait…[21], la honte de ne pas pouvoir ou vouloir s'ajuster à ce qui est attendu de lui, la honte de ne pas rentrer dans les cadres pré-dictés de l'identification, de l'assimilation du Moi à un autre Moi imposé à lui comme le même que lui parce que imaginé en tant que figure paternelle[22]. La conversion d'une représentation inconsciemment refusée en une perturbation physique neutralisant temporairement son angoisse, l'abandonnant à une forme d'évanescence de lui-même. Ce serait un empereur fragile, incertain, inquiet face à l'histoire programmée de toujours pour lui qui surgirait de cette conversion dans l'araignée d'une détresse antinomique des représentations héroïques et triomphales qui furent produites à sa gloire. Une détresse qui parlerait de la virtualité d'un devenir de soi exorcisé ou anesthésié dans l'immobilité[23] ?

Érasme éclairerait alors un possible de cette phobie d'un prince renaissant. Dans le colloque *Pseudochei et Philetymi*, dont l'édition date d'août 1523, le

20 Sigmund Freud, "L'inconscient," in Id., *Métapsychologie* (Paris: Gallimard, 1968), 80–88.

21 Claude Janin, "Pour une théorie psychanalytique de la honte", *Revue française de psychanalyse* 67/5 (2002): 1637–1742, qui cite Freud : « Il nous reste à mentionner une importante fonction que nous attribuons à ce Sur-moi. Il est aussi le porteur de l'Idéal du Moi auquel le Moi se mesure, auquel il aspire, dont il s'efforce de satisfaire la revendication d'un *perfectionnement* toujours plus avancé. Aucun doute, cet Idéal du Moi est le précipité de l'ancienne représentation des parents, l'expression de l'admiration pour la *perfection* que l'enfant leur attribuait alors ».

22 Sigmund Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (Paris: Gallimard, 1984), 33, cité in André Green, "Énigmes de la culpabilité, mystère de la honte," *Revue française de psychanalyse* 67/5 (2002): 1639–1653.

23 Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie,* 302.

menteur, Pseudochée, est un fidèle disciple de Satan[24]. Il est assimilé à une araignée, non seulement parce qu'il tisse une toile qui est un piège, mais parce qu'il tire tout ce qu'il dit de lui-même, qu'il ignore l'existence même de la vérité afin de tenter de s'approprier l'âme d'autrui[25]. Il est destructeur de la parole qui se gausse de celui qui va avec sa « vérité gueuse et tout en haillons » et il est un voleur d'âme. Son modèle est Ulysse et son dieu est Mercure. Il est donc une incarnation du péché dans toute sa force et ce serait pour Charles Quint une angoisse du péché qui surgirait à la vue de l'araignée, une peur de l'enfer parce que l'araignée serait un double tentant de le contraindre à suivre une voie dont il ne veut pas, une voie périlleuse. En tout cas, pour continuer avec Érasme, il nous faut soupçonner toujours plus une pathologie anxieuse de l'empereur, une peur de soi. Dans le colloque *Le voyage pour motif de piété*, un des protagonistes, Ogygius, ne dit-il pas qu'« une conscience tranquille ignore la peur »[26] !

Nous sommes parti d'un témoignage de 1548, qui relèverait d'une rémanence de la peur de soi dans un instant historique où l'empereur connaît un apogée de puissance. Essayons maintenant de voir si cette peur ne s'est pas exprimée antérieurement, dans le moment où la puissance et la gloire s'approchent de celui qui est encore un prince parmi d'autres princes.

2 Quand surgit un double immobile

Charles Quint fut, un temps de sa jeunesse, sujet à des crises présumées d'épilepsie qui peuvent se lire en tant que conversions somatiques et donc théâtres de l'intériorité bouleversée par l'interrogation sur le devenir[27]. Sans doute s'agit-il des premiers symptômes d'un corps appelé à la souffrance tout au long de sa vie, et aussi du déplacement d'un affect sur le corps même, d'un mécanisme de défense ou d'évitement. Mais aucun historien n'a porté son attention

24 Le colloque en français s'intitule « L'art de bien mentir ». Franz Bierlaire, *Colloques d'Erasme: réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Eglise au XVI^e siècle* (Paris: Les Belles Lettres, 1978), 90. Id., *Erasme et ses Colloques. Le livre d'une vie* (Genève: Droz, 1977), 65.

25 Jean-Claude Margolin, *Recherches érasmiennes* (Genève: Droz, 1969) et Eva Kushner, *Le dialogue à la Renaissance: histoire et poétique* (Genève: Droz, 2004).

26 Érasme, "Le voyage pour motif de piété," in *Œuvres choisies*, éd. Jacques Chomarat (Paris: Librairie générale française, 1991), 721.

27 Paracelse comparera l'épilepsie à un orage (Walter Pagel, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance* (New York: Karger, 1982), 132 et Didier Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France (1567–1625)* (Genève: Droz, 2007), 23–24.

sur la dimension symbolique de cette expérience singulière qui, pourtant pour d'autres sujets historiques, a donné lieu à des analyses suggestives[28]. Tout aurait débuté, selon une lettre en date du 8 janvier 1519 rédigée par l'ambassadeur français Jean de La Roche, seigneur de La Rochebeaucourt, sur la fin de l'année 1518[29], en Espagne, jusqu'au moment où une crise, quelques semaines plus tard, le surprit en public :

> Jeudi derrenier en oyant la grant messe, présents beaucoup de gens, il tomba par terre estant de genoulx et demeura, cuydant qu'il feust mort, l'espace de plus de deux heures, sans pousser, et avoit le visage tout tourné y et fut emporté en sa chambre… et fut incontinent susbout les deux heures passées. Il avoit été malade une autre foys de mesme sorte il n'y a pas deux moys, toutesfoys je n'en avoye rien sceu jusques à ce coup, et luy print en jouant à la grosse balle de ceste maladye. Il en est grant bruit icy[30].

Certains ont pu y discerner le symptôme d'une complexion mélancolique, d'autres les effets d'une fièvre quarte récurrente, mais il n'a pas été signalé que l'évanouissement du souverain, s'il eut lieu peu avant que ne parvienne le nouvelle du décès de son grand-père Maximilien advenu le 12 janvier[31], n'en serait pas moins à corréler à l'appréhension d'un grand bouleversement dans la vie du Prince qui, déjà mis à l'épreuve à travers ses rencontres successives avec ses royaumes d'Espagne—des rencontres repoussées puisqu'il n'a rejoint la péninsule par mer que le 19 septembre 1517, soit plus d'un un et demi après la mort de son grand père maternel—, se serait su déjà sous tension de se préparer à l'enjeu imminent de la dignité impériale. Car, alors que l'état de santé de Maximilien s'était aggravé tout au long de l'année 1518, les démarches secrètes s'étaient multipliées depuis plusieurs mois pour assurer l'avancement

28 Sigmund Freud, "Dostoïevski et le parricide," in Fedor Mihailovīč Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1973), 9–30.

29 Le 8 janvier 1519 est un samedi. La crise advient le jeudi qui précède.

30 Anna Margarete Schlegelmilch, *Die Jugendjahre Karls V. Lebenswelt und Erziehung des burgundischen Prinzen* (Cologne; Weimar; Wien: Böhlau, 2011), 350 et Ernest Gossart, *Notes pour servir à l'histoire du règne de Charles-Quint* (Bruxelles: Hayez, 1897) ; Gossart, *Charles Quint, Roi d'Espagne.* (*Espagnols et Flamands au XVI^e siècle*). *Suivi d'une étude sur l'apprentissage politique de l'Empereur. Philippe le Beau, roi de Castille. Charles d Autriche. Ximenes. Cortes de Santiago et de la Corogne. Jeanne la Folle. Projet de colonisation du Yucatan par des Flamands. Etc.* (Bruxelles: Lamertin, 1910).

31 La mort fut connue à Barcelone en février.

de la future candidature impériale : le palier décisif devait être l'élection de Charles comme roi des Romains, mais dès le 1er septembre la tante Marguerite d'Autriche avait eu la certitude que cinq électeurs sur sept voteraient en faveur de son neveu si Maximilien décédait plus vite que prévu[32].

Mais partons du principe que le corps est pour l'empereur un médiateur, qui lui donne précisément cette parole que l'historien, à cinq siècles de distance, ne peut pas écouter. Le corps est à appréhender comme un locuteur de substitution, il donne à écouter ce qui n'est pas ou ne peut pas être verbalisé discursivement. On pourra rétorquer qu'il est problématique de chercher à dresser un portrait psychologique à partir du corps, à partir surtout des affections auxquelles ce corps est sujet. Les maladies qui vont être analysées semblent des maladies physiques ou organiques, et non psychiques ; elles ne sont pas, pourra-t-on objecter, des troubles nécessairement psychosomatiques et donc métapsychologiques.

Mais là encore, il faut réintégrer le symptôme dans le système de l'imaginaire du temps. Si l'on examine un autre champ de mise en scène du corps, celui des violences pratiquées par les hommes et les femmes de la Renaissance au nom de leur foi, de sa défense et de sa glorification, il ressort que le corps de l'adversaire est produit comme un discours, qu'il parle de ce qu'il est pour les catholiques du XVIe siècle, que donc il est pensé comme capable de dicter ou encoder du sens. L'hérétique a cessé en abandonnant la religion de ses ancêtres d'appartenir à l'humain aux yeux des partisans du Pape, les Papistes ; il a cessé d'être une image créée par Dieu à Son image et il n'est plus qu'un être monstrueux, habité par Satan, ravalé au rang d'un animal sans âme. La violence qu'il subit atrocement a pour fin de faire sortir cette vérité que son enveloppe corporelle dissimule, en déshumanisant le corps, en l'animalisant, en le diabolisant. Le corps est donc un espace-temps discursif, il parle ; ou plutôt les tortionnaires le font parler. De même, il nous semble que ce qui nous paraît relever de l'organique, dans l'imaginaire, peut aussi avoir une fonction phatique, que ce qui n'est pas dit, ce qui est censuré, peut être dit sur le corps, par le corps, dans le corps. Il ne faut pas se laisser prendre par l'anachronisme

32 Pourrait être alors établi un lien avec l'arachnophobie, car le médecin Jean Taxil, soucieux au début du siècle suivant de différencier l'épilepsie de l'apoplexie, soutint qu'un venin peut être à l'origine du « haut mal », du fait de la morsure d'un scorpion ou de « quelque autre vénénosité enclose dans le corps, montant par intervalle au cerveau », in *Traicté de l'epilepsie, maladie vulgairement appellée au pays de Provence la gouttète aux petits enfans. Avec plusieurs belles & curieuses questions, touchant les causes prognostiques, et cure d'icelles, composé par M. Jean Taxil, Docteur en Medecine, natif de Sainctes Maries, Medecin d'Arles* (Lyon: R. Renaud, 1602), 10.

en appliquant les outils méthodologiques de la métapsychologie freudienne en clivant le corps entre l'affection organique et l'affection psychique. L'organique et le psychique dialoguent dans la médecine renaissante, et l'un est l'autre ; ou plutôt l'un n'est pas sans l'autre. Le corps est histoire, il est l'histoire du sujet. Et Antoine Roulet a bien insisté sur le fait que le corps des carmélites espagnoles, au XVI^e^ siècle, est l'instrument même de leur adresse à Dieu, l'outil d'une volonté sémiotique[33]. La mortification du corps est un « préalable du travail de l'âme », elle parle de la mortification intérieure et elle interagit sur elle. Le corps est l'instrument d'une « exploration spirituelle »[34], il est le médiateur qui, par la douleur, par la souffrance pénitentielle, dit la rumination intérieure des textes. La pénitence fait du corps à la fois un discours sur le péché et la corruption, sur l'angoisse, et sur la volonté de s'en purifier[35].

Revenons alors à l'attaque qui terrasse le prince alors qu'il est en prière et n'ergotons pas pour déterminer s'il subit ou non une crise d'allure d'épileptique, ou s'il faudrait y deviner plutôt une crise hystérique. La syncope advient le 6 janvier, le jour de l'Épiphanie, fête de l'hommage rendu au Messie par les rois, Melchior, Gaspard, et Balthasar[36]. Elle laisse le futur empereur en état d'inconscience, pétrifié, livré à une étrangeté, parce qu'un double semble se détacher de lui, un double corps qui est temporairement mort, précipité qu'il est dans un état de non-conscience. Intervient la duplication en un autre soi dont la mort est symbolisée par l'absence à soi qui perdure, et qui pourtant prend la place du corps vivant. Pour Freud encore, cette dissociation relèverait de l'hystérie et d'une tension parricide, une tension de « *Vatertötung* » par procuration, et elle est une scène psychique actualisant et secrétant tout à la fois une culpabilité. La question qui se pose pour Charles Quint est la suivante : de quel père s'agit-il ? Le père biologique, Philippe Le Beau mort à Burgos le 25 septembre 1506, ou le père du « sang » dans la mesure où, au XVI^e^ siècle, ce que l'on est n'est qu'un avatar d'un même qui à chaque génération est censé se dupliquer ou se reproduire ? Pantagruel n'est-il pas décrit comme similaire, trait pour trait, physiquement et moralement, à son père

33 Antoine Roullet, *Corps et pénitence. Les carmélites déchaussées espagnoles* (*ca 1560–ca 1640*) (Madrid: Casa de Velázquez, 2015).

34 Ibid., 178.

35 Ibid., 285.

36 Voir Richard Trexler, *Le voyage des mages à travers l'histoire* (Paris: Armand Colin, 2009) ; Pauline Duclos-Grenet, "Des mages à Florence au Quattrocento. Autour de la fête de l'Épiphanie de 1443," *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*|*BUCEMA* [En ligne], 18.2 | 2014, mis en ligne le 19 décembre 2014. URL : http://cem.revues.org/13519 ; DOI : 10.4000/cem.13519. Balthasar est guérisseur de l'épilepsie …

Gargantua ? Le père, dans ce contexte obligé, ne peut pas être le père géniteur, il est la lignée des aïeux.

Maximilien n'écrivit-il pas à sa fille Marguerite en février 1509 avoir été content de savoir que son petit-fils aimait la chasse, « autrement on pourra penser qu'il est bâtard »[37] ? N'y eut-il pas un surinvestissement précoce, qui put susciter de temps à autre un déni de soi que dissimulait la *gravitas* que Charles montrait en public ? Ne vécut-il pas de manière formatée, sous la férule obsessionnelle de ceux à qui son éducation avait été confiée et sous les feux des projecteurs de ceux qui chantaient sa gloire présente et future ? L'évêque de Badajoz ne signalait-il pas en 1516 qu'il « est dominé » au point « qu'il ne sait faire ni dire autre choses que ce qu'on lui suggère, ou ce qu'on lui dit » ? Dès 15 ans ne lisait-il pas toutes les dépêches et monsieur de Chièvres ne tint-il pas à préciser qu'en tant que tuteur et curateur de la jeunesse du prince, « je veux, quand je mourrai, qu'il demeure en liberté, car s'il n'entendait ses affaires, il faudrait, après mon décès, qu'il eût un autre curateur pour n'avoir entendu ses affaires et n'avoir été nourri au travail, se reposant toujours sur autrui »[38] ? La toile d'araignée a enserré Charles très tôt, elle le tient depuis toujours et le seul moyen pour lui de s'en évader aurait été de la signifier corporellement, de faire en sorte que son corps puisse, dans un moment historique critique, jouer à se refuser à cette vie obligée qui le porte vers son avenir. Ou plutôt l'avenir prédessiné ou préfabriqué pour lui.

Rappelons la syncope de Brème qui eut lieu alors que Freud discutait avec Jung et Ferenczi, quand la conservation en vint, à l'instigation de Jung, à l'histoire de cadavres momifiés découverts dans les tourbières du Holstein. Rappelons aussi que Freud lui-même fut victime à Munich d'une syncope en novembre 1912 alors qu'il discutait assez vivement avec Jung et Riklin à propos du pharaon Aménophis IV qui détruisit les cartouches évoquant le nom de son père[39]. Ce qui fait penser qu'il voulait démontrer surtout à Jung qu'en le critiquant sur son approche psychanalytique, il souhaitait en réalité sa mort. Mais ayant retrouvé ses esprits, il prononça la phrase suivante : « comme il doit être agréable de mourir ». Ce qui au contraire donne à lire dans la syncope un désir de mort, un désir d'évitement de ce qui est en soi, ou plutôt de ce qui est

37 Cité in Théodore Juste, *Charles-Quint et Marguerite d'Autriche: étude sur la minorité, l'émancipation et l'avènement de Charles-Quint à l'empire* (1477–1521) (Bruxelles; Leipzig: C. Muquardt, 1858), 71.

38 Ibid., 74.

39 Isabel Sanfeliu, *Karl Abraham: The Birth of Object Relations Theory* (London: Karnac Books, 2014), 131–132.

soi. Et Freud reviendra significativement en 1927 sur cet événement dont il dit qu'il fut un temps répétitif :

> Ces attaques étaient liées à l'idée de mort […] Nous connaissons la signification et l'intention de ces crises léthargiques. Elles impliquent une identification avec un mort, une personne qui est vraiment morte, ou qui vit encore et dont on souhaite la mort ; ce dernier cas est le plus significatif. La crise se trouve avoir alors la valeur d'un châtiment : on a souhaité la mort d'autrui, on est à présent cet autrui et on est mort[40].

Ce qui signifie que plutôt que d'assumer la haine ou la violence que l'on a en soi, il vaut mieux mourir ou mimer la mort. Ou au moins laisser cette haine s'exprimer symboliquement dans son corps. Avec toujours la même question : qu'est-ce qui est haï à travers cet événement dont le corps est le lieu ? Plus loin encore, disons que la syncope fait comme dire à Charles Quint qu'il lui serait bon de mourir tant la mort à lui-même qui lui a été imposée et ordonnée depuis sa naissance est un fardeau, ou une douleur qu'il cherche à contenir.

La syncope est donc une défense ou une accommodation, et du fait de cette ambivalence elle est un ajustement exprimant ou autorisant un désir de vie autre[41] ; et ce ne serait pas par hasard si elle frappe Charles le jour de l'Épiphanie, fête de la présentation de l'enfant-roi par Marie aux Mages[42]. C'est-à-dire que le roi de Castille et d'Aragon, en sortant du monde des vivants par le fait de sa syncope, aurait symboliquement mis en pratique une conduite de fuite/déni devant la mission d'être roi pour le Christ, par le Christ, vers laquelle son sang le portait. Car le pouvoir vient du Christ et la fête de l'Épiphanie commémore la sujétion des rois au Fils de Dieu, elle symbolise en retour de la venue à Bethléem la mission temporelle déléguée à ceux auxquels le Christ attribue l'*imperium*.

Ne faudrait-il pas voir alors dans l'immobilité de Charles, dans ce double qui surgit de lui, le refus de l'épiphanie impériale qui est l'avenir dessiné pour lui, et donc une culpabilité lui disant son indignité dans la mission eschatologique qui est sur le point de lui advenir ? Une culpabilité qui pourrait être corrélée à la mort de Philippe le Beau, le 25 septembre 1506, la mort du père qui avait enlevé la mère au fils pour l'emmener avec lui en Espagne et peut-être

40 Freud, dont le « Dostoïewski und die Vatertötung » fut publié en 1928 en introduction à *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff*. Voir "Dostoïevski et la mort du père," in *Œuvres complètes de Freud*, vol. 18 (Paris: PUF, 1994), 207–225.

41 Freud, "Les psychonévroses de défense," in *Névrose, psychose et perversion*.

42 Jean-Pierre Soisson, *Charles Quint* (Paris: Grasset, 2000).

inconsciemment souhaitée par le fils au point d'être transférée dans la mort du double de soi qui caractérise le moment épileptique[43]. Une culpabilité qui se serait ensuite projetée dans la rencontre, à propos de laquelle rien n'a filtré, avec sa mère à Valladolid et la décision de pérenniser l'enfermement de celle-ci ; une culpabilité qui significativement ne se serait plus somatisée après son mariage avec Isabelle de Portugal… Mais à nouveau se pose la question de savoir si le père-géniteur est pour Charles Quint le vrai Père, si ce n'est pas plus haut dans l'histoire qu'il faudrait remonter pour identifier l'objet phobique. Jusqu'au sang de l'empereur.

Alors, il ne serait pas étonnant d'observer qu'Hippocrate, dans son *morbus sacer*[44], refuse à l'épilepsie d'être une maladie sacrée, en posant d'une part qu'elle a sa cause dans l'hérédité, mais d'autre part qu'elle s'explique par le sang, source de l'intelligence dont l'interprète est le cerveau, origine des joies, des rires, des tristesses et des peurs : quand beaucoup d'air est mélangé au sang dans tout le corps, le sang soit s'arrête dans un endroit, soit se ralentit dans un autre, soit coule plus vite dans un dernier. L'irrégularité (*inaequlitas*) des mouvements du sang détermine des *inaequalitates* corporelles, c'est-à-dire des convulsions et des syncopes épileptiques, certaines veines s'obstruant, et d'autres étant au contraire parcourues très vite par le sang : l'écume qui sort de la bouche provient du mélange de l'air avec une partie du sang…

Or ce sang, pour conclure, est le sang de tous ceux de son sang, morts tragiquement pour la gloire de la Maison de Bourgogne, à commencer par son arrière-grand-père Charles Le Téméraire… Un sang lui imposant des devoirs immenses de gloire et de grandeur à son tour. Un sang qui lui fait peur peut-être parce qu'il lui fait pressentir dès le début de l'année 1519 qu'il devra faire la guerre pour mériter de ses ancêtres…

Bibliographie

Sources imprimées

Érasme. "Le voyage pour motif de piété." In Érasme, *Œuvres choisies*, édité par Jacques Chomarat. Paris: Librairie générale française, 1991.

Hippocrate. *La Maladie sacrée*, édité par Jacques Jouanna. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

43 Voir Jean-Marie Cauchies, *Philippe le Beau. Le dernier duc de Bourgogne* (Turnhout: Brepols, 2003).

44 Hippocrate, *La Maladie sacrée*, éd. Jacques Jouanna (Paris: Les Belles Lettres, 2003).

Second, Jean. "Le *De adventu Caroli V. Imperatoris in Italiam* (*ca.* 1536) de Minturno: la célébration héroïque et mythique de Charles-Quint." In *La lyre et la pourpre. Poésie latine et politique de l'Antiquité tardive à la Renaissance*, dirigé par Nathalie Castellani-Dufrêne, Michel Jean-Louis Perrin, 17–32. Rennes: PUR, 2012.

Second, Jean. *Traduction libre en vers des Odes, des Baisers, du I^er^ Livre des Élégies, et des trois élégies solennelles, avec le texte latin*, traduit par Michel Loraux. Paris: Michaud Frères, 1812.

Taxil, Jean. *Traicté de l'epilepsie, maladie vulgairement appellée au pays de Provence la gouttète aux petits enfans. Avec plusieurs belles & curieuses questions, touchant les causes prognostiques, et cure d'icelles, composé par M. Jean Taxil, Docteur en Medecine, natif de Sainctes Maries, Medecin d'Arles*. Lyon: R. Renaud, 1602.

Littérature

Abraham, Karl. *Œuvres complètes*, t. II, *1915–1925*. Paris: Payot, 1965.

Ballestra-Puech, Sylvie. *Métamorphoses d'Arachné. L'artiste en araignée dans la littérature occidentale*. Genève: Droz, 2006.

Béhar, Roland. "Le *De adventu Caroli V. Imperatoris in Italiam* (*ca.* 1536) de Minturno: la célébration héroïque et mythique de Charles-Quint." In *La lyre et la pourpre. Poésie latine et politique de l'Antiquité tardive à la Renaissance*, dirigé par Nathalie Castellani-Dufrêne et Michel Jean-Louis Perrin, 17–32. Rennes: PUR, 2012.

Besançon, Alain. "Pour une histoire psychanalytique II." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 24/4 (1969): 1011–1033.

Bierlaire, Franz. *Colloques d'Erasme: réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Eglise au XVI^e^ siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

Bierlaire, Franz. *Erasme et ses Colloques. Le livre d'une vie*. Genève: Droz, 1977.

Cadenas y Vicent, Vicente de. *Dos anos en la vida del Emperador Carlos V* (*1546-1547*). Madrid: Hidalguia. Instituto Salazar y Castro, 1988.

Cauchies, Jean-Marie. *Philippe le Beau. Le dernier duc de Bourgogne*. Turnhout: Brepols, 2003.

Couhault, Pierre. "' Et les premiers furent nommés Honneur et Foi… ' L'office d'armes dans la monarchie des Habsbourgs au XVI^e^ siècle, entre mythes et réalités, " PhD diss., Université Paris-Sorbonne-Centre Roland Mousnier, 2014.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*. Paris: Ed. de Minuit, 1980.

Diamantis, Irène. *Les phobies ou l'impossible séparation*. Paris: Flammarion, 2009.

Duclos-Grenet, Pauline. "Des mages à Florence au Quattrocento. Autour de la fête de l'Épiphanie de 1443." *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* | *BUCEMA* [En ligne], 18.2 | 2014, mis en ligne le 19 décembre 2014. URL : http://cem.revues.org/13519 ; DOI : 10.4000/cem.13519.

Frary, Alexandre. *Monuments de sculpture, peinture, architecture, de l'ancien Comtat venaissin et des villes circonvoisines*. Paris: chez l'auteur, s.d. [1834].

Freud, Sigmund. "Dostoïevski et la mort du père." In *Œuvres complètes de Freud*, vol. 18, 207–225. Paris: PUF, 1994.

Freud, Sigmund. "Dostoïevski et le parricide." In Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, vol. 1, 9–30. Paris: Gallimard, 1973.

Freud, Sigmund. *Métapsychologie*. Paris: Gallimard, 1968.

Freud, Sigmund. *Névrose, Psychose et perversion*. Paris: Presses universitaires de France, 1973.

Freud, Sigmund. *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Paris: Gallimard, 1984.

Gossart, Ernest. *Charles Quint, Roi d'Espagne.* (*Espagnols et Flamands au* XVI*e siecle*). *Suivi d'une étude sur l'apprentissage politique de l'Empereur. Philippe le Beau, roi de Castille. Charles d Autriche. Ximenes. Cortes de Santiago et de la Corogne. Jeanne la Folle. Projet de colonisation du Yucatan par des Flamands. Etc.* Bruxelles: Lamertin, 1910.

Gossart, Ernest. *Notes pour servir à l'histoire du règne de Charles-Quint*. Bruxelles: Hayez, 1897.

Green, André. "Énigmes de la culpabilité, mystère de la honte." *Revue française de psychanalyse* 67/5 (2002): 1639–1653.

Hillebrand, Karl. "Une énigme de l'histoire – La captivité de Jeanne la Folle d'après des documents nouveaux." *Revue des Deux mondes* 81 (1869): 663–693.

Hustvedt, Siri. *La femme qui tremble. Une histoire de mes nerfs*. Arles: Actes Sud, 2010.

Janin, Claude. "Pour une théorie psychanalytique de la honte." *Revue française de psychanalyse* 67/5 (2002): 1637–1742.

Juste, Théodore. *Charles-Quint et Marguerite d'Autriche : étude sur la minorité, l'émancipation et l'avènement de Charles-Quint à l'empire* (1477–1521). Bruxelles; Leipzig: C. Muquardt, 1858.

Kahn, Didier. *Alchimie et paracelsisme en France* (*1567–1625*). Genève: Droz, 2007.

Kushner, Eva. *Le dialogue à la Renaissance : histoire et poétique*. Genève: Droz, 2004.

Margolin, Jean-Claude. *Recherches érasmiennes*. Genève: Droz, 1969.

Olivier, Jacques et De Mersseman, Jacques Olivier Marie. "La cour et la vie intérieure de Charles-Quint. Lettres de Guillaume van Maele (Malinaeus), publiées dans le texte latin par M. de Reiffenberg. Bruxelles 1843." *Revue Nationale de Belgique* 10–11 (1844): 232–242.

Pagel, Walter. *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*. New York: Karger, 1982.

Roullet, Antoine. *Corps et pénitence. Les carmélites déchaussées espagnoles* (*ca 1560–ca 1640*). Madrid: Casa de Velázquez, 2015.

Sanfeliu, Isabel. *Karl Abraham: The Birth of Object Relations Theory*. London: Karnac Books, 2014.

Schlegelmilch, Anna Margarete. *Die Jugendjahre Karls V. Lebenswelt und Erziehung des burgundischen Prinzen*. Cologne; Weimar; Wien: Böhlau, 2011.

Soisson, Jean-Pierre. *Charles Quint*. Paris: Grasset, 2000.

Trexler, Richard. *Le voyage des mages à travers l'histoire*. Paris: Armand Colin, 2009.

Wirth, Jean. *La jeune fille et la mort. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art de la Renaissance*. Genève: Droz, 1979.

Huldrych Zwingli's Dream of the Lord's Supper

Bruce Gordon

Did Huldrych Zwingli dream his teaching on the Lord's Supper? Or did a malign spirit deceive Zwingli as he slept? In August 1525 the Zurich reformer made the extraordinary claim in print that during the night before the first celebration of the Reformed sacrament in the Grossmünster in Zurich a figure had appeared to him in his sleep to admonish him to declare the true doctrine of the table. Zwingli's numerous opponents, Lutheran and Catholic, had little difficulty believing there had been an apparition, but their interpretation was distinctly less charitable. In the hands of his adversaries, the story was of a devil, not an angel, who visited Zwingli in the night of 13 April 1525. A reviled heretic had been counseled to further apostasy by demonic forces known to haunt the weak and reprobate during the hours of sleep.

For Zwingli, the nocturnal revelation was anything but evil: the mysterious visitor had pointed the sleeping reformer to a true and proper understanding of the Lord's Supper, providing the insight that the sacrament was the Passover of the ancient Israelites. Zwingli's eyes were opened to the connection between the Old and New Testaments, the fulfillment of the salvation story of the Israelites in the body and blood of Christ. In the dream, divine intervention had rescued him from a losing battle with hostile interlocutors over the nature of Christ's words "This is my body." Yet, the dream was fraught with the anxieties expressed by Protestants about the nature of revelation in a somnolent state. How was the dream to be verified? Was it indeed the work of the devil on a vulnerable and troubled soul? In the story of Zwingli's dream we find the confluence of medieval and early modern perceptions of sleep and dreaming with Reformation claims for prophetic authority.

The little-known incident of Zwingli's dream, which rarely finds mention in biographies of the reformer, is remarkably ambiguous, sustaining multiple interpretations. Its verity, however, was resolutely maintained by both Zwingli and those of his successors who chose to mention the incident. For Zwingli, the dream was of great significance, a turning point, and although he only wrote of it once, the Zurich reformer placed a full and carefully crafted account in a major work on the sacraments, the *Subsidium sive coronis de eucharistia* of August 1525, written four months after the

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_020

event.[1] The text was soon translated into German in 1526 by Georg Binder (1495–1545).[2] Binder was a student of Vadian's, a schoolmaster in Zurich and a close supporter of Zwingli, whom he knew well. A zealous advocate of the Reformation, Binder translated many documents from Latin into German and was particularly engaged with theatre in the city.[3] Printed in 1526 at the height of the battle over the sacraments, Binder's translation of the dream of Zwingli's account would have ensured the story was well known. It is unlikely that such publicity would have happened without Zwingli's knowledge and permission. He wanted his dream propagated at the moment when the Reformation was seeking to establish itself in Zurich: it was conformation of his prophetic authority.

Zwingli's dream, and the manner of its interpretation by other writers, belongs to the early modern culture of sleep and visions and the fear of nocturnal visitation.[4] There were many aspects to the dream. The manner in which the reformer told the story is suffused with anxiety about the status of revelation through extraordinary means. Yet, out of this anxiety emerged a confident assertion that his interpretation of the sacrament was consistent with scripture and that it had been given to him to proclaim the true doctrine. Fear, pedagogy, the cultivation of exemplary conduct, echoes of humanist vitae, and preaching were interwoven in a dream story intended to justify the reform movement and confirm Zwingli's status.

What took place in the night of 13 April 1525 before the celebration of the first Reformed Lord's Supper in Zurich? We have only Zwingli's memory of what transpired, and his Latin account was carefully constructed theologically. The dream story was placed in the middle of a polished Latin tract on the Lord's Supper that was intended for an international audience. It was another intervention in the sacramental struggle with Martin Luther. The dream was

1 Huldrych Zwingli, *Subsidium sive coronis de eucharistia* (17 August 1525) in *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4 (Leipzig: Heinsius, 1927) (*Corpus Reformatorum* 91), 458–504.

2 Huldrych Zwingli, *Naachhuot von dem Nachtmal oder Dancksagung Christi / durch Huldrychen Zvingli in Latin beschryben und durch Georgen Binder verdütschet*, trans. Georg Binder (Zürich: Hager, 1525).

3 Conradin Bonorand, *Personenkommentar II zum Vadianischen Briefwerk* (St Gallen: VGS, Verl.-Gemeinschaft, 1983), 228–231.

4 The literature on dreams in the Reformation is limited; see *Dreams and History: The Interpretation of Dreams from Ancient Greece to Modern Psychoanalysis*, ed. Daniel Pick and Lyndal Roper (London: Routledge, 2003); Alec Ryrie, "Sleeping, Waking, and Dreaming in Protestant Piety," in *Private and Domestic Devotion in Early Modern Britain*, ed. Jessica Martin and Alec Ryrie (Farnham: Ashgate, 2012), 73–92. Also, A. Roger Ekirch, *At Day's Close—Night in Times Past* (New York: W.W. Norton, 2005).

recorded to be noticed, and it soon became a marker of Zurich orthodoxy for both the reformer and his successors, a crucial moment in the definition of Zurich's claim to the true biblical interpretation of the sacrament of the Lord's Table. The dream was significant enough to be mentioned almost forty years later by Ludwig Lavater (1527–1586) in his account of the conflict over the Lord's Supper between Zurich and Wittenberg. In his 1564 *Historia oder Geschicht von dem Ursprung und Fürgang der grossen Zwyspaltung so sich zwüschend D. Martin Luthern an eim und Huldrchen Zwinglio am anderen tal*,[5] Lavater made reference to the 1525 incident in which Zwingli claimed to have had a dream in which the true nature of the Lord's Supper was revealed to him.[6]

Lavater, who was Heinrich Bullinger's son-in-law, had an especial interest in the Zwingli dream story, for five years after his account in *Historia oder Geschicht*, he published *Von gespaensten unghüren faelen und anderen wunderbaren dingen*, which was printed in Latin in Geneva as *De Spectris De spectris, lemuribus et magnis atque insolitis fragoribus, variisque praefagitionibus quae plerunque obitum hominum, magnas clades* (1570).[7] Lavater's text was the most influential Protestant work on ghosts in the sixteenth century. He argued that while God does speak to men and women through angels, it was far more likely for those figures that were seen to be malign spirits.[8] In discussing sleep, Lavater followed the traditional line that it was a time when foul spirits could attack the resting body. By his reckoning during first sleep faithful men and women were particularly vulnerable.

---

5 Ludwig Lavater, *Historia oder Gschicht von dem Ursprung und Fürgang der grossen Zwyspaltung, so sich zwüschend D. Martin Luthern an eim und Huldrychen Zwinglio am anderen Teil, auch zwüschend anderen Gelerten von wägen dess Herren Nachtmals gehalten hat und noch haltet, von dem Jar des Herren 1524 an biss uff das 1563. & c / anfangs in Latin durch Ludwigen Lafatern, Dieneren der Kirchen zuo Zürych, beschriben, letstlich in tütsche Spraach verdolmätschet* (Zürich: Froschauer, 1564).

6 Lavater, *Historia oder Gschicht von dem Ursprung*, sig. BIIIR-V.

7 Ludwig Lavater, *Von gespaensten unghüren faelen und anderen wunderbaren dingen so merteils wenn die menschen sterben soellend oder weñ sunst grosse sachen unnd enderungen vorhanden sind beschaehend kurtzer und einfaltiger bericht gestalt Zürich, Christoph II Froschauer, 1569*; *De spectris, lemuribus et magnis atque insolitis fragoribus, variisque praefagitionibus quae plerunque obitum hominum, magnas clades, mutationesque imperiorum praecedunt, liber unus / Ludovico Lavatero Tigurino autore,* (Genevae: anchora Crispiniana, 1570).

8 See Bruce Gordon, "Malevolent Ghosts and Ministering Angels: Apparitions and Pastoral Care in the Swiss Reformation," in *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. Bruce Gordon and Peter Marshall (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 87–109.

In his *Historia,* Lavater's treatment of Zwingli's dream was all the more arresting for the suddenness of its appearance in the narrative of conflict and polemic between Luther and Zwingli. Clearly, for Lavater the story carried particular weight on account of the divine intervention that opened Zwingli's eyes to the truth, which paralleled precisely the dramatic effect created by Zwingli in his own writing. The reformer emphasized the radical turn of events: he was being pummeled in debate and was in despair when the revelation came to him. Lavater followed the theme of suddenness and wrote of how in his dream Zwingli, appearing before a council, was unable to answer any number of questions put to him about the Lord's Supper. At that point an unknown person, who was not described, appeared and upbraided the Zurich reformer for not having cited a crucial text from Exodus, "das ist das Phase" ("it is the Lord's Passover.")[9] When he woke, Zwingli flew from bed, and after his prayers checked the passage in the Bible. He then went to the church to preach; all who had doubts or were unable to understand the passage had the clouds lifted from their eyes. Lavater concluded his account by remarking that Zwingli's dream was afterward interpreted by his opponents in a hostile manner.

Zwingli's original 1525 version in the *Subsidium*, differed considerably from Lavater's in depth of detail, and above all in emphasizing the reformer's explicit belief in the power of dreams as a medium of God's Word, in the utter graciousness of a saving God, and in his singular calling as a prophet. No less than Luther, Zwingli was wholly convinced that God had called him at a particular moment in history to bring about the revival of the church.[10]

As in Lavater's account, the dream sequence in Zwingli's *Subsidium* appeared suddenly. Indeed, Zwingli opened his story with an acknowledgement that what was to follow would be dismissed by critics as fantasy or self-serving fiction. He was also fully aware that the figure in the dream could be interpreted as demonic rather than as a messenger from God, and of how, in light of traditional beliefs in the demonic, his readers were likely to receive his account unfavorably. The onus lay on him to make the case for a benevolent visitation.

The reformer had good reason to anticipate the skepticism of his readers, for whom visitations during sleep were widely believed to be malign. In early modern society the role of demonic visitation in sleep followed attitudes inherited from the medieval period, and as William F. MacLehose has written, "Essential to the central and late medieval understanding of the incubus are

9 Lavater, *Historia oder Gschicht von dem Ursprung*, sig. BIIIV.

10 See Martin Hauser, *Prophet und Bischof: Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation* (Fribourg: Universitätsverlag, 1994).

aggression, violence, and sometimes sexuality, all happening at night in and out of sleep."[11] The medieval understanding of sleep, drawn from Aristotle, involved the dreamer's being no longer able to act rationally. As the imagination took over, reason was uncoupled and images were produced.[12] The person dreaming was vulnerable to demonic attack.

Yet, we also find a more positive medieval legacy for the Zwingli story in the tradition of the sleep of saints. It was from God that the sleep of the saints came, and their dreams had a symbolic role that was to be interpreted as revelatory.[13] Their dreams were never considered of ordinary importance; rather, they were representative of the most significant moments in the spiritual life of the saint. They revealed dramatic moments of change—we note the parallel with Zwingli's dream—that were intended to transform the reader of hagiography. The dream represented the holiness of the saint, making him or her into an exemplary figure. It was both an individual and communal phenomenon, for in the revelation of the saint was shared with the wider church.[14] The Zwingli account, one of the first Reformation dream stories, resonates strongly with medieval hagiography: every detail of the story was carefully constructed to be interpreted in light of the final resolution, the revelation of true doctrine. In Zwingli's case, although the dream verified the character and teaching of the reformer, and, above all, the conformity of his teaching to scripture, the point was less the holiness of the dreamer than the utter graciousness of God.

Zwingli's role in his retelling of the nocturnal event, of which he was the only witness, was a guide for the reader through the symbolic nature of the dream. As narrator he had the authority to interpret what had occurred. This idea of the legitimate interpreter of dreams was expressed in Thomas Hill's treatise *A most briefe and pleasant treatise of the interpretation of sundry dreames, which went through five editions.* Hill (c1528–c1574) wrote extensively on matters of

11 William F. Maclehose, "Fear, Fantasy and Sleep in Medieval Medicine," in *Studies in the Medieval and Reformation Tradition, Emotions and Health, 1200–1700*, ed. Elena Carrera (Leiden: Brill, 2013), 70.

12 Maclehose, "Fear, Fantasy, and Sleep," 83.

13 *Encyclopedia of Sleep and Dreams, The Evolution, Function, Nature and Mysteries of Slumber*, ed. Deidre Barrett and Patrick McNamara (Santa Barbara, CA: Greenwood, 2012), 416.

14 See Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionliteratur im Mittelalter* (Stuttgart: Hiersemann, 1981) and Steven F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

medicine and the supernatural and was instrumental in making Paracelsianism known in England.[15] In treating Joseph as an interpreter of dreams, Hill wrote:

> The expounder of dreames must bee such a person, as can distinguish the similitudes of al things, and know the conditions of all sorts of people, and their problems in the law and the faith of Christ: and must also (of himself) be such a person, as leadeth a godly life. For although hee shall haply touch every kinde of cause, yet hard it is for him to make apparent, how they may be reduced unto the act, which is the principall purpose. Also it behoveth the expounder not to be ignorant, how the doings and businesses of men bee altered, by the diviers and sundrie disposition both of the bood and spirits; for that these, when they be many and claere, doe then dispose the person into mirth.[16]

Hill's text speaks to the question of who was capable of providing a reliable account of a dream, and he closely linked medical constitution with soundness in discerning spirits. His was a widely shared view of the age.

1 Reformation in Dreams

Martin Luther was extremely cautious about the nature of dreams, which he usually regarded as attacks by the devil rather than moments of revelation; at points in his biblical exegesis, however, he did acknowledge that dreams could come from God. Likewise commenting on Genesis 40:19 (Joseph), Luther wrote:

> I have always asked God not to send me dreams, visions or angels. […]
>
> With their dreams the fanatics were trying to drive me, some in one way, others in another. Had I listened to any of them, it would certainly have

15 John Considine, "Hill, Thomas (*c.*1528–*c.*1574)," *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

16 Thomas Hill, *A most briefe and pleasant treatise of the interpretation of sundry dreames intituled to be Iosephs, and sundry other dreames out of the worke of the wise Salomon. Being in all one hundred and forty, written first in the Hebrew tongue. Also sundry problemes or demands, with their naturall answers vnto sundry dreames annexed thereunto: all which are now gathered and englished out of a most ancient copy in the Latine tongue, for the recreation of wits at vacant time and leisure.* (London: printed [by M. Flesher] for Francis Williams, 1626), sig. A4v.

> been necessary to change the character of my doctrine 30 or 40 times. But when I rejected them all, they kept crying out that I was stubborn and headstrong, and they let me alone. Therefore I care nothing about visions and dreams. Although they seem to have a meaning, yet I despise them and am content with the sure meaning and trustworthiness of Scripture.
>
> Nevertheless, all dreams should not be completely despised, even though I take no pleasure in them. But the marks of true dreams must be observed. For an impression soon follows those that are sent by God, so that he who dreams cannot forget the dream; or if it has escaped him, it soon recurs, as can be seen in the history of Nebuchadnezzar. For a seed cast by God must bear its fruit.[17]

Luther and Zwingli were on common ground in that dreams were neither to be desired nor sought, for God properly speaks to humanity through the Word, which contains the fullness of revelation. Luther clearly associated dreams and visions with the fanatics (those whom Luther deemed radicals with an erroneous understanding of the sacraments), whose views were constantly in flux on account their latest (mis)revelations. Zwingli, naturally, would have been included among those Luther designated fanatics. Yet, the Reformation position on the verity of dreams began to emerge with the insistence that the greatest care was to be exercised in distinguishing divine revelation from 'devilish deception'. The only means of determining a dream's origin was to measure its consistency with scripture, the only yardstick. And, Luther further admitted, a God-given dream must be preserved, for it was precious, precisely Zwingli's explanation for the publication of his experience.

Dreams were also important to John Calvin, who wrote at some length on the subject in his biblical commentaries. Referring to Joel 2:28, "Your sons shall see visions and your daughters shall prophesy: your old men shall dream dreams, your young men shall see visions", Calvin offered in his commentary on Numbers 12:6 that prophets describe the kingdom of Christ under the likeness of their own times. There are two ordinary modes of revelation. God spoke to Moses directly because Moses was greater than the others and only inferior to Christ. To other prophets God speaks in different ways, such as in dreams. "I have elsewhere treated of dreams and visions," he wrote,

> It will then be sufficient to give the sum in one word, namely, that they were seals for the confirmation of prophecies; so that the Prophets, as if

17 Martin Luther, "Lectures on Genesis," in *Luther Works*, ed. Jaroslav Pelikan, vol. 7 (St Louis: Concordia Publishing, 1965), 119–120.

> sent from heaven, might with full confidence declare themselves to be God's lawful interpreters. For visions had their own peculiar marks, to distinguish them from phantoms and false imaginations; and dreams also were accompanied by their signs, in order to remove all doubt of their authenticity. The prophets, therefore, were fully conscious of their vocation, so that nothing was wanting to the assurance of faith. Meanwhile, the false prophets dressed themselves up in these masks to deceive. Thus Jeremiah, in refutation of their ungodly pretenses, says,
>
> The prophet that hath a dream, let him tell a dream; and he that hath my word, let him speak my word faithfully. What is the chaff to the wheat, saith the Lord? (Jeremiah 23:28.)[18]

Both Luther and Calvin argued that dreams are certain for those chosen ones who have had them interpreted through the Holy Spirit. In commenting on Genesis 15:12, Calvin argued that the certainty of the dream is established by God's clear revelation and the consistency of the dream with the Word. "A deep sleep fell upon Abram," Calvin wrote:

> The vision is now mingled with a dream. Thus the Lord here joins those two kinds of communication together, which I have before related from Numbers 12:6, where it is said, 'When I appear unto my servants the prophets, I speak to them in a vision or a dream.' Mention has already been made of a vision: Moses now relates, that a dream was superadded. A horrible darkness intervened, that Abram might know that the dream is not a common one, but that the whole is divinely conducted; it has, nevertheless, a correspondence with the oracle then present, as God immediately afterwards explains in his own words, 'Thou shalt surely know that thy seed shall be a stranger,' etc. We have elsewhere said, that God was not wont to dazzle the eyes of his people with bare and empty spectres; but that in visions, the principal parts always belonged to the word. Thus here, not a mute apparition is presented to the eyes of Abram, but he is taught by an oracle annexed, what the external and visible symbol meant.[19]

As Kat Hill has argued, although essentially an individual experience, the Reformation dreams were remembered and narrated in order to establish the

18 John Calvin, *The Last Four Books of Moses*, trans. Charles William Bingham (1852–1855; repr., Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979), 47.

19 John Calvin, *Genesis*, trans. John King (1847; repr. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979), 414.

prophetic record.[20] The written record of the dream provided a refined narration of what could well have been inchoate source, and that record not only preserved an account of the dream, but also constructed the person who had the experience.[21] While dreams were highly creative, generative of new ideas, their closeness to the biblical model was important, for God was revealing that which was hidden and indicating how the person should respond.

The medieval and Reformation context provides us with a means of investigating what Zwingli was doing by printing an account of a dream. Like Luther, Zwingli was highly sensitive to any suggestion that dreams, despite extensive biblical warrant, might offer additional or alternative forms of revelation from the Word of God. In the *Subsidium* Zwingli's dream was carefully framed to demonstrate its consistency with scripture.

2 Zwingli's Dream

The dream story in the *Subsidium* opened with Zwingli explaining that having established the series of arguments on the Lord's Supper that had appeared in his *De vera et falsa religione*, he would relate an experience he knew would expose him to ridicule; nevertheless, he insisted, as a matter of conscience the story must be told.[22] The debate to which he referred concerned the correct interpretation of "est" in "hoc est enim corpus meum." Zwingli had been arguing that "est" was to be understood as "significat", but opposition to his position was fierce, and he was making little headway. The immediate circumstances leading to the dream was a disputation in which he had been hammered by those who could produce arguments from scripture that refuted his case. In particular, he had struggled to demonstrate that "is" could mean "signify" other than in the parables.[23]

Undoubtedly, Zwingli wrote, it had been a great challenge to cite an example of his method of interpretation that was not derived from a parable. He recounted how he had considered the matter deeply but in vain, for he could come up with nothing. At that point, on 13 April, he had his dream, which,

20 Kat Hill, *Baptism, Brotherhood, and Belief in Reformation Germany: Anabaptism and Lutheranism, 1525–1585* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 95.

21 Hill, *Baptism*, 96.

22 Zwingli, *Subsidium sive coronis*, Z IV, 483: "vera narro adeoque vera, ut coelare volentem conscientia cogat effundere, quod dominus impertiit, non ignorans, quantis me contumeliis risibusque exponam."

23 Id.

he assured his reader, was a true dream, in that it came from God. Zwingli's concern that he would not be believed was so great that he confessed that he might better have remained silent if he wished to avoid being mocked. However, God's guidance and his conscience required that he spoke plainly ("conscientia cogat effundere"), for what he spoke was fact ("vera narro adeoque vera"), although he wished he could refrain from the writing of it.

Zwingli thus set the scene by making the dream a matter of conscience. He acknowledged that defending his teachings on the basis of a dream risked the incredulity of most people, but he used that expected reception to reinforce his claim. Why would he expose himself to such ridicule if the dream was not true? Zwingli, like Luther, stressed that he did not want his dream and would gladly have remained silent. He cast himself as the reluctant recipient of a divine visitation, who like the prophets of the Old Testament was commanded to speak.

Zwingli's account of the dream fits a particular model. It came to him in the early morning when he was much troubled and anguished. He did not anticipate the dream, which came upon him suddenly and unexpectedly, and he would have liked to dismiss it as belonging to the "deceitful night", when the sleeping Christian was vulnerable. Such was the nature of the dream, however, that there was no other interpretation than that it was from God, who can communicate with God's people through extraordinary means. The ambiguity inherent in the account, which his opponents were quick to seize upon, came with Zwingli's admission that he was somewhat foggy about the details because it was a dream. However, it was not an inconsequential matter to be instructed by a dream, praise be to God, whose glory alone he sought ("tametsi leve non sit, quod per somnium didicimus, gratia deo in cuius solius gloriam ista prodimus"). Zwingli's reflections catch the ambiguity in his tale. On the one hand he reminded his readers that it was a dream and thus a little hazy; then, on the other hand, they are told that God makes use of dreams.

In the dream Zwingli recounted he was first attacked by a secretary or scribe and routed in debate, left unable to speak ("proloqui non possem"). Then by means of a "theatrical staging device" (μηχανή/*machina*) an admonisher ("monitor") appeared, who rebuked the reformer, calling him a coward ("ignavus").[24] Zwingli added that he did not know whether the person was in black or white, a reminder to his reader that all he recounted was a dream, but it was the decisive moment in the dream for Zwingli's opponents, who declared his inability to identify the person was evidence that the figure was a demon. If,

24 Id.

his opponents objected, the messenger had been sent from God, then Zwingli would have clearly identified the admonisher's origins.

The force of the figure's language was a rebuke to Zwingli, for the admonisher did not hesitate to insult the reformer, who was doing his best to contend with his opponent in debate. How had he failed, and why was he reprimanded? Zwingli's interpretation was that his foolishness and weakness lay in his failure to consult or trust in the Word of God. With Zwingli rendered mute in his confrontation with the adversary, only the dramatic appearance of the admonisher resolved the confrontation. The mysterious figure barked at Zwingli to respond to his opponent ("respondes ei") that in Exodus 12:11 it is written "Est enim Phase" (it is the Lord's Passover).[25]

Zwingli needed to investigate before the figure's words would allow him to prevail. He sprang from his bed to consult his Bible, where he found the words cited by the messenger. He undertook to preach on the passage with all his strength, thereby teaching the doubting theological students that "est" does not only mean "significat" in parables.[26] The Passover meal (Lord's Supper), Zwingli recounted, was then celebrated at Easter in Zurich as never before, and no one looked back to the garlic and oil of Egypt (Numbers 11:4), that is, to the Mass.[27] The dream had led Zwingli to his narrative of the first Reformed celebration of the Lord's Supper in Zurich, which he described as a "Passover."[28]

Zwingli's role in his dream is significant. He had frozen in the face of his opponent; he could not speak; he had no answers in the debate. In the German version by Lavater, that failure to answer was emphasised. In this state of paralysis Zwingli was rebuked, told to say something that the admonisher seemed to suggest Zwingli should have known. The Zurich reformer thus presents himself in the dream account as having failed. On the human level he had been unable to deal with his adversaries. He had been only able to speak when the admonisher, possibly the Holy Spirit, came to him and provided him with the words.

The resolution came with the connection between the Lord's Supper and the Passover meal of the Israelites, the information Zwingli needed to acquire in order to refute his adversary—and to explain to those who doubted. That the admonisher pointed Zwingli to a passage from the Pentateuch reinforced the covenantal nature of the sacrament. The Eucharist in Zurich found its narrative in the story of the Israelites liberation from Egypt; it is the meal of thanksgiving, and that historical memory provided the framework of the liturgy.

25 Id.
26 Ibid., 484.
27 Id.
28 Id.

Zwingli's response was to awaken immediately and confirm the revelation in Scripture, which he did by looking or the relevant passage in the Septuagint ("Locum apud Septuaginta primum undique circumspicio"). The moment is significant because Zwingli had a high view of the Greek translation of the Old Testament as an inspired text—he valued it above the Hebrew Masoretic text.[29] Once the verity of the admonisher's words had been established, Zwingli moved to preach, to proclaim the Word. The link between inspiration and homiletic exposition is vividly articulated in the order of the story. True preaching, by which Zwingli's own authority was confirmed, immediately resulted in the establishment of certainty: those students who did not understand the nature of the Lord's Supper or the parable had the mist lifted from their eyes.

In the *Subsidium* and other works Zwingli devoted considerable ink to the character of the Passover as a means of interpreting the Lord's Supper.[30] The key texts were Matthew 26:29 and Exodus 12:11, with the latter passage taking him to an understanding of the Passover as a harbinger of Christ's sacrifice, for the Son of God is the true Passover lamb. The Passover and Passover meal are a reminder, a symbol, of God's saving action. Just as the Passover was celebrated before the avenging angel brought death to the Egyptians, so too it was celebrated by Christ before his crucifixion. The meal is a celebration of memory, a commemoration of salvation that has become thanksgiving for God's having sent God's son into the world.

3 Hostility

Catholic writers of the sixteenth and seventeenth centuries made use of the Zwingli dream story to denigrate the Zurich reformer and Protestantism in general. The most frequent line of attack was the assertion that Zwingli had been deluded into abolishing the mass and into his heretical teaching by a demon. The most controversial moment in the dream story, as Fritz Büsser has noted, was the moment when Zwingli described how a figure appeared to him, of whom he could not say was it was either white or black, and spoke to him. For his opponents, Zwingli's own evidence made clear that the figure was a demon. The seventeenth-century Capuchin theologian Martin Cochem (c.1630–1712) represented a wider body of Catholic thought that was persuaded that

29 On Zwingli and the Septuagint, see Henning Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, vol. 3: *Renaissance, Reformation, Humanismus* (München: Beck, 1997), 111f.

30 See Johannes Voigtländer, *Ein Fest der Befreiung: Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2013), 87–88.

Zwingli the heretic had been deceived, writing, "in the same night a devil appeared to him and showed him a text from the Bible and taught him how he should respond to the city clerk […] If it had been an angel he would have said so, but it was a white spirit."[31] Jesuit writer Jakob Gretser (1562–1625) devoted a long work in Latin to Zwingli's dream, in which he set out the case against Zwingli in eight chapters, and recorded, "That Zwingli had learned the main chapter of his teaching on the Lord's Supper from the devil is not merely true, but absolutely true."[32]

4 Concluding Reflections

In a short essay we can only begin to explore some of the larger themes that await further investigation. What is certain is that Zwingli's remarkable dream was not a mere curiosity, but a crucial moment in the early Reformation as the leaders of the movement sought to establish their authority. The elements of the story reveal the contrasting impulses of the early Reformation, a world that remained profoundly shaped by the attitudes of the medieval world. The role of memory is crucial to the formation of the Zurich church in its earliest years: Zwingli had given an identity to that reforming community by identifying its central ritual, the Lord's Supper, with the Passover. The Zurichers, therefore, entered the salvation story of the Israelites. The revelation in the story concerned the creation of a historical identity for the community, but also for Zwingli himself. He entered into the biblical stories of the Old Testament where God spoke to God's prophets in dreams and visions.

Zwingli was also making a claim against his opponent Luther, who had declared himself a prophet. The Zurich reformer was locked in battle over the interpretation of scripture, and he had to take a stand. None of this is to suggest the dream did not happen, but rather it forces us to consider how the text, which was written to make sense of the event in a way that would form the community, reflected a potent mixture of traditional beliefs and radical new ideas.

---

31 Fritz Büsser, *Das Katholische Zwinglibild. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Zürich: Zwingli Verlag, 1968), 197.

32 Jakob Gretser, *Disceptatio utrum verum sit, Zuuinglium praecipuum doctrinae suae de eucharistia caput a diabolo didicisse, cum refutione argumentorum, quae pro defensione Zwinglii refert Marcus Beumlerus Sacramentarius*. Quoted from Büsser, *Das Katholische Zwinglibild*, 199.

Bibliography

Printed Sources

Hill, Thomas. *A most briefe and pleasant treatise of the interpretation of sundry dreames intituled to be Iosephs, and sundry other dreames out of the worke of the wise Salomon. Being in all one hundred and forty, written first in the Hebrew tongue. Also sundry problemes or demands, with their naturall answers vnto sundry dreames annexed thereunto: all which are now gathered and englished out of a most ancient copy in the Latine tongue, for the recreation of wits at vacant time and leisure*. London: printed [by M. Flesher] for Francis Williams, 1626.

Calvin, John. *Genesis*, translated by John King. 1847. Reprinted Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979.

Calvin, John. *The Last Four Books of Moses*, translated by Charles William Bingham. 1852–1855. Reprinted Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979.

Lavater, Ludwig. *Historia oder Gschicht von dem Ursprung und Fürgang der grossen Zwyspaltung, so sich zwüschend D. Martin Luthern an eim und Huldrychen Zwinglio am anderen Teil, auch zwüschend anderen Gelerten von wägen dess Herren Nachtmals gehalten hat und noch haltet, von dem Jar des Herren 1524 an biss uff das 1563. & c / anfangs in Latin durch Ludwigen Lafatern, Dieneren der Kirchen zuo Zürych, beschriben, letstlich in tütsche Spraach verdolmätschet*. Zürich: Froschauer, 1564.

Lavater, Ludwig. *Von gespaensten unghüren faelen und anderen wunderbaren dingen so merteils wenn die menschen sterben soellend oder weñ sunst grosse sachen unnd enderungen vorhanden sind beschaehend kurtzer und einfaltiger bericht gestalt Zürich, Christoph II Froschauer, 1569; De spectris, lemuribus et magnis atque insolitis fragoribus, variisque praefagitionibus quae plerunque obitum hominum, magnas clades, mutationesque imperiorum praecedunt, liber unus / Ludovico Lavatero Tigurino autore*. Genevae: anchora Crispiniana, 1570.

Luther, Martin. "Lectures on Genesis." In *Luther Works*, edited by Jarislav Pelikan, vol. 7. St Louis: Concordia Publishing, 1965.

Zwingli, Huldrych. *Naachhuot von dem Nachtmal oder Dancksagung Christi / durch Huldrychen Zwingli in Latin beschryben und durch Georgen Binder verdütschet*, translated by Georg Binder. Zürich: Hager, 1525.

Zwingli, Huldrych. *Subsidium sive coronis de eucharistia* (17 August 1525). In *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4, *Corpus Reformatorum* 91, 458–504. Leipzig: Heinsius, 1927.

Literature

Barrett, Deidre and McNamara, Patrick. *Encyclopedia of Sleep and Dreams. The Evolution, Function, Nature and Mysteries of Slumber*. Santa Barbara, CA: Greenwood, 2012.

Bonorand, Conradin. *Personenkommentar II zum Vadianischen Briefwerk*. St Gallen: VGS, Verl.-Gemeinschaft, 1983.

Büsser, Fritz. *Das Katholische Zwinglibild. Von der Reformation bis zur Gegenwart*. Zürich: Zwingli Verlag, 1968.

Considine, John "Hill, Thomas (*c.*1528–*c.*1574)." In *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Dinzelbacher, Peter. *Vision und Visionliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Hiersemann, 1981.

Ekirch, A. Roger. *At Day's Close—Night in Times Past*. New York: W.W. Norton, 2005.

Gordon, Bruce. "Malevolent Ghosts and Ministering Angels: Apparitions and Pastoral Care in the Swiss Reformation." In *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, edited by Bruce Gordon and Peter Marshall, 87–109. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Hauser, Martin. *Prophet und Bischof: Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*. Fribourg: Universitätsverlag, 1994.

Hill, Kat. *Baptism, Brotherhood, and Belief in Reformation Germany: Anabaptism and Lutheranism, 1525–1585*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Kruger, Steven F. *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Maclehose, William F. "Fear, Fantasy and Sleep in Medieval Medicine." In *Studies in the Medieval and Reformation Tradition, Emotions and Health, 1200–1700*, edited by Elena Carrera, 67–94. Leiden: Brill, 2013.

Pick, Daniel and Roper, Lyndal (edited by). *Dreams and History: The Interpretation of Dreams from Ancient Greece to Modern Psychoanalysis*. London: Routledge, 2003.

Reventlow, Henning. *Epochen der Bibelauslegung*, vol. 3: *Renaissance, Reformation, Humanismus*. München: Beck, 1997.

Ryrie, Alec. "Sleeping, Waking, and Dreaming in Protestant Piety." In *Private and Domestic Devotion in Early Modern Britain*, edited by Jessica Martin and Alex Ryrie, 73–92. Farnham: Ashgate, 2012.

Voigtländer, Johannes. *Ein Fest der Befreiung: Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2013.

Les auteurs païens dans les *Colloques* d'Érasme et de Maturin Cordier

Karine Crousaz

Le but de cette contribution est d'observer la place qu'occupent les auteurs païens dans les dialogues scolaires latins d'Érasme et de Maturin Cordier, deux ouvrages ayant exercé une influence majeure et durable dans les écoles latines catholiques et protestantes de l'époque moderne. La célébrité des *Colloques* d'Érasme, publiés progressivement jusqu'en 1533 n'est plus à démontrer[1]. L'ouvrage de Maturin Cordier, publié, peu avant sa mort, en 1564 est certes moins connu aujourd'hui, mais son influence n'en a pas moins été considérable jusqu'à l'aube de l'époque contemporaine[2]. Une édition publiée à Morelia, au Mexique, en 1854, offre un exemple extrême de cette diffusion dans le temps et dans l'espace[3].

Nous n'allons bien entendu pas pouvoir épuiser, dans les quelques pages qui suivent, l'entier de ce thème. Nous tenterons néanmoins d'en donner une vue d'ensemble et d'analyser plus finement quelques aspects spécifiques, comme celui de la place des païens dans la formation morale des jeunes chrétiens de la Renaissance. Sébastien Castellion, un humaniste aujourd'hui célèbre dans le grand public pour sa tolérance grâce à l'ouvrage de Stefan Zweig,

1 Érasme, *Colloquia* (*Opera Omnia, Ordinis Primi, Tomus Tertius*), éd. Léon-Ernest Halkin, Franz Bierlaire et René Hoven (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1972) par la suite, abrégé ASD I–3. Cette édition des œuvres complètes d'Érasme se trouve en ligne sur le site http://www.oapen.org/. Nous avons employé la traduction suivante, que nous avons parfois modifiée pour la rendre plus proche de l'original latin : Érasme, *Colloques*, trad. par Etienne Wolff (Paris: Imprimerie nationale, 1992), 2 vol. (en notes, abrégé *Colloques*).

2 Maturin Cordier, *Colloquiorum scholasticorum libri IIII ad pueros in sermone Latino paulatim exercendos* [...] (s.l. [Genève]: Henri Estienne, 1564). Ce livre a été numérisé par google books et par le projet e-rara.ch ; nous prévoyons d'en publier prochainement une édition critique et une traduction. Dans les références en notes se rapportant à cet ouvrage, nous avons indiqué en chiffres romains le numéro du livre suivis en chiffres arabes du numéro du colloque et de la page. Sur Maturin Cordier, l'ouvrage fondamental reste Jules Le Coultre, *Maturin Cordier et les origines de la pédagogie protestante dans les pays de langue française: 1530–1564* (Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1926).

3 *Colloquiorum scholasticorum libri quatuor. Protrepticon ad bene vivendi recteque loquendi studiosos* [...] (Morelia: O. Ortiz, 1854). http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080026206/1080026206.html

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_021

et qui dédie ses *Dialogues sacrés* à Cordier, adopte paradoxalement sur cette question une position très fermée, en s'opposant à l'emploi d'auteurs tels que Térence et Lucien dans les écoles[4]. Nous verrons comment Érasme et Cordier abordent de leur côté ce thème et comment ils justifient l'idée que les païens peuvent être des guides pour les chrétiens en matière de comportement et même de piété.

D'un côté plus pratique, nous pourrons observer comment a été mise en œuvre par Érasme et par Cordier l'idée, régulièrement clamée par les humanistes et leurs successeurs, que l'étude des ouvrages de l'Antiquité gréco-latine permet de rendre les hommes plus humains et moralement meilleurs.

1 La place des auteurs païens dans les *Colloques* d'Érasme

Rendre compte de la place des auteurs païens de l'Antiquité dans les *Colloques* d'Érasme s'avère une tâche impressionnante, presque décourageante, pour qui s'y lance. C'est que l'Antiquité païenne et ses principaux auteurs apparaissent presque à chaque page des plus de 700 pages qui composent la grande édition des *Colloques* publiée à Amsterdam. Sans compter les adages antiques et le fait que bon nombre de réminiscences et d'influences plus ou moins conscientes d'œuvres antiques parsèment l'ouvrage. Les responsables de l'édition critique d'Amsterdam ont à juste titre renoncé à identifier toutes ces sources implicites[5].

Nous n'en avons pas moins relu les *Colloques* sur la trace des auteurs païens et présentons ici les principaux résultats de cette lecture. Pour ce faire, nous avons recensé les citations d'ouvrages antiques, qu'Érasme nomme ou non leur auteur, ainsi que les mentions explicites d'auteurs et de philosophes païens. Les

4 Voir les préfaces de Castellion à ses *Dialogues sacrés* (1543) et à sa *Mosis Institutio Reipublicae Graecolatine* (1546), notamment ce passage traduit par Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion*, vol. 1 (Paris: Hachette, 1892), 276 : « On a coutume de faire lire aux enfants pour commencer l'étude du grec, Lucien, et celle du latin, Térence: deux auteurs dont l'un n'enseigne que les adultères de Jupiter, les larcins de Mercure et autres traits semblables, l'autre les amours malhonnêtes des jeunes gens, la perversité des courtisanes, l'infamie des entremetteurs. Que ferait-on d'autre, je le demande, si l'on voulait former les enfants à l'immoralité, que de laisser ainsi leurs âmes recueillir d'abord les vices et devenir ensuite incapables de toute vertu ? » Cette opposition de l'humaniste Castellion, qui nous parait paradoxale, resterait à étudier ; d'autant plus que certains exemples bibliques qu'il met en scène dans ses *Dialogues sacrés*, comme les dialogues très crus des Sodomites, semblent peu conciliables avec la protection des jeunes oreilles qu'il annonce.

5 ASD I–3: 19.

mondes grec et latins sont représentés à parts égales dans les *Colloques* érasmiens, pour un total de près de 40 auteurs différents. Parmi les grecs, Érasme cite, paraphrase ou mentionne sept poètes (que nous listons du plus fréquent au moins cité : Homère, Hésiode, Sapho, Ménandre, Callimaque, Théocrite et Pindare), ainsi que onze philosophes et orateurs (Aristote, Socrate—à travers Platon ou Cicéron—, Platon, Plutarque, Lucien, Pythagore, Théophraste, Démosthène, Diogène, Isocrate et Xénophon). Du côté latin, nous dénombrons dix poètes et auteurs de pièces de théâtre (Térence, Horace, Virgile, Juvénal, Catulle, Plaute, Martial, Perse et Properce) ainsi que dix philosophes et orateurs (Cicéron, Pline l'Ancien, Caton l'Ancien, Sénèque, Pseudo-Caton, Pline le Jeune, Aulu-Gelle, Apulée, Varron et Quintilien).

Tous ces auteurs n'ont pas la même importance dans les *Colloques* : si la moitié des auteurs grecs n'apparaissent qu'une seule fois, d'autres, comme Aristote et Homère sont cités chacun dans une quinzaine de passages. Chez les latins, c'est Térence qui remporte la palme, avec près d'une trentaine de citations, suivi de près par Horace.

Nous allons brièvement passer en revue les fonctions principales et les teintes données par Érasme aux auteurs antiques qu'il mentionne le plus souvent, avant d'observer plus précisément les liens qu'il relève entre les philosophes païens et la religion chrétienne.

Homère est la seule figure antique à être représentée de manière ambiguë dans les *Colloques*. Elle évolue dans le temps, au fil des nouvelles éditions[6]. Dans ses trois premières apparitions, Homère est connoté négativement. Il est d'abord désigné comme le « père de toutes les fables », qui ne peut servir d'autorité pour établir la vérité des faits, puis comme un poète aveugle qui ne connaît pas le christianisme, enfin comme celui qui a vanté Ulysse le menteur[7]. Dans les colloques plus récents, l'image d'Homère devient bien meilleure. Celui-ci est désormais considéré comme référence pour la langue grecque et comme un poète aux images proverbiales. Remarquons qu'au moment où s'opère ce changement, à partir de l'édition de 1523, les vers d'Homère commencent à être régulièrement cités en grec. Érasme considère que le niveau de grec de ses lecteurs s'est suffisamment amélioré pour qu'il n'ait plus besoin d'ajouter systématiquement une traduction latine.

6 La première édition des *Colloques* reconnue par Érasme date de mars 1519, elle comprend alors surtout des formules pour la conversation courante. Érasme développe considérablement ses *Colloques* dans les douze éditions successives qu'il publie à Bâle entre 1522 et 1533. Les nouveaux colloques étant ajoutés à la suite des anciens, les dialogues sont classés suivant l'ordre chronologique de leur première publication.

7 ASD I–3:150–151, 222 et 320.

Hésiode est l'autre poète grec qui apparaît régulièrement dans les *Colloques*. À travers ses maximes pleines de bon sens passées en proverbes, l'auteur de *Les Travaux et les jours* enseigne (*docet, docuit*) et conseille (*monet*)[8].

Chez les latins, Térence a plusieurs fonctions. Il est employé à plusieurs reprises comme témoin d'une bonne latinité dans le colloque intitulé *Concio, sive Merdardus*, où il sert à justifier la traduction érasmienne du *Magnificat* contre les attaques d'un franciscain. Érasme précise par exemple, pour défendre son ajout au texte de la Vulgate de la préposition *ad* après *respexit* dans *quia respexit ad humilitatem ancillae suae,* qui selon lui offre une construction latine plus élégante : « C'est ainsi en effet que parle Térence dans le Phormion : *Respice ad me* »[9].

Dans les *Colloques*, Térence apparaît surtout comme l'auteur de formules précieuses pour qui cherche à comprendre la société humaine (par exemple *quot homines tot sententiae*) et à bien vivre[10]. La devise qui prône la modération « Rien de trop ! (*Ne quid nimis !*) », est prise très au sérieux par Érasme et intégrée dans trois colloques comme une règle de vie excellente[11]. Les actions des personnages de Térence et leurs conséquences permettent de mettre en évidence le fonctionnement des interactions humaines. Par exemple, Érasme se base sur les actions d'un personnage de la pièce des *Adelphes* pour affirmer : « le Déméa de Térence montre bien par son changement soudain combien il importe, pour se concilier les bonnes grâces d'autrui, de s'accommoder aux inclinations et aux sentiments de tous »[12]. Glycion, le personnage qui expose les règles d'or de la philosophie morale appliquée dans un colloque relatant la rencontre de quatre amis d'enfances devenus des vieillards (*Gerontologia*), relève parmi les motifs de sa vie heureuse qu'il agit comme un personnage de la même pièce : « Pour le reste je me comporte en Micion, ne médisant de qui que ce soit, souriant à tout le monde, saluant et répondant de bon cœur aux saluts. Je ne m'oppose à personne, je ne blâme les intentions ni les actes de quiconque, je ne me prétends pas supérieur aux autres, je permets à chacun de se trouver admirable »[13]. Conseils qu'Érasme aura lui-même toutes les peines à appliquer, comme en témoigne la taille de son œuvre polémique !

8 ASD I–3:174, 624, 640 et 674.

9 ASD, I–3:657. Érasme développe, en se basant sur Térence et sur Juvénal, une explication sur l'usage du verbe *respicere* qui est absente de ses annotations au Nouveau Testament.

10 Voir ASD I–3:95, 133, 565, 630, 631, 669 et 670.

11 Voir ASD I–3:565, 631, 669.

12 *Colloques*, 2:304–305.

13 *Colloques,* 1:336. Cette règle, combinée au *ne quid nimis !*, revient dans les conseils donnés dans le colloque *Philodoxus* à celui qui cherche à atteindre la gloire sans s'attirer de jalousie (ASD I–3:669).

Érasme, qui a recommandé la lecture de Térence pour apprendre aux enfants un latin pur dans le *De ratione studii*,[14] sait qu'il s'agit d'un auteur central des programmes scolaires de la Renaissance, et que ses jeunes lecteurs étudient les pièces de Térence en même temps que ses *Colloques*. Il considère donc que ses citations de Térence sont facilement identifiables par les lecteurs, et, bien souvent, il les insère sans en mentionner l'auteur. Dans le *Banquet poétique*, si les exemples qu'Érasme expose sur les difficultés de scansion, d'établissement du texte et d'interprétation sont pour la plupart tirés des comédies de Térence, c'est sans doute qu'ils sont les plus susceptibles d'intéresser un jeune public à ce colloque philologique plutôt aride par ailleurs. Les élèves de l'époque devaient se sentir interpelés et intrigués par des phrases telles que : « je voudrais que quelqu'un me distribue en pieds ce vers de l'*Andrienne : Sine invidia laudem invenias et amicos pares.* J'ai souvent essayé, mais sans jamais réussir »[15].

Plaute, qui est aujourd'hui souvent joint à Térence pour l'enseignement du latin, n'occupe pour sa part qu'une place très mineure dans les *Colloques*. Il ne bénéficie que d'une citation et de deux mentions, dont la seconde, placée dans la lettre au lecteur qui sert d'apologie aux *Colloques*, signale que les dialogues érasmiens sont bien plus adaptés à un jeune public que certaines pièces de Plaute[16].

Les vers d'Horace ont parfois une fonction décorative et illustrative, mais, très souvent, ils sont cités pour leur capacité à exprimer de manière synthétique des réalités sociales et anthropologiques complexes. Le poète est considéré comme ayant le pouvoir de décoder le fonctionnement de la nature humaine. Ainsi, dans le colloque *Philodoxus*, Érasme oppose à une célébrité soudaine, qui attire la haine, la réputation qui croit progressivement : « À l'inverse, la réputation qui naît et grandit peu à peu, tout en offrant moins de prise à la jalousie, est extrêmement durable, comme en témoigne Horace, le plus fin (*acutissimus*) des poètes : « Elle croît telle un arbre, sous l'action insensible du temps, la renommée de Marcellus » »[17].

---

14 ASD I–2:115–116 : « Rursum inter latinos quis vtilior loquendi auctor quam Terentius ? Purus, tersus et quotidiano semoni proximus, tum ipso quoque argumenti genere iucundus adolescentiae ».

15 *Colloques*, 1:297. ASD I–3:348.

16 ASD I–3:745 : « Et qui hanc lectionem ob lasciviam putat esse noxiam pueris, patiuntur illis praelegi Plautum et Facetias Poggi. Praeclara iudicia ». Il s'agit de la défense du colloque « le prétendant et sa belle » qui met en scène un jeune homme faisant la cour à une jeune fille. Dans le *De ratione studii*, Érasme avait exprimé une certaine réserve quant à l'enseignement de Plaute aux enfants mais sans le déconseiller totalement : ASD I–2:116.

17 *Colloques*, 2:306. ASD I–3:672 : « Caeterum fama quae paulatim nascitur et augescit, quemadmodum minimum habet invidiae, ita maxime durabilis est, ut indicat hoc ille poetarum acutissimus Horatius : *Crescit occulto velut arbor aevo fama Marcelli* ». (Hor. *Carm.* I, 12, 45–46).

Virgile, désigné comme un poète *facundissimus*, est pour sa part cité à seize reprises, essentiellement pour la beauté de ses vers. Dans les deux-tiers des cas, son nom n'est pas mentionné ; c'est que les lecteurs des *Colloques* au XVI^e^ siècle reconnaissaient les vers de Virgile. Il en va de même pour Ovide, dont les vers sont cités quatre fois, mais qui n'est identifié qu'une seule fois, lorsqu'il sert d'autorité pour comprendre les règles du jeu antique des osselets[18]. Des vers tirés des *Satires* de Juvénal sont insérés à sept reprises dans les *Colloques*, à la fois pour leur beauté formelle et pour leurs traits d'esprit.

Du côté des philosophes, c'est Aristote qui est le plus souvent cité et paraphrasé, même s'il n'apparaît qu'à partir de l'édition de 1523. Son image est largement positive : il est représenté comme un auteur qui décrit, enseigne et définit. Aux côtés de Pline l'Ancien, Aristote influence particulièrement les colloques qui traitent de physique et de sciences naturelles. Les attaques d'Érasme contre la philosophie scolastique ne viennent pas brouiller cette image favorable, à une seule exception près[19]. En revanche, la question de l'autorité d'Aristote est soulevée par la jeune Fabulla dans le colloque *l'Accouchée*, qui traite notamment de la définition de l'âme. Fabulla tente prudemment de tester les limites de l'autorité d'Aristote, que ce soit en questionnant sa définition d'*anima*, ou, et ce point restera en suspens, pour tenter d'élargir la notion d'être animé (*animal*) également aux plantes[20]. Son répondant refermera rapidement cette brèche par un appel au respect des autorités[21].

Signalons encore qu'Érasme relève un parallèle entre la manière dont Aristote présente l'utilité qu'il retire de la pratique de la philosophie (« Faire spontanément ce à quoi la plupart des gens ne se résignent que contraints par la peur des lois ») et un passage de l'Épître de Paul aux Romains montrant comment les chrétiens se comportent face à la loi[22].

---

18 ASD I–3:625.

19 Dans le colloque *Les funérailles*, des membres des ordres mendiants se moquent de l'ignorance d'un curé. Celui-ci riposte en leur demandant où les fondateurs de leur ordre, Dominique et François, ont « appris la philosophie d'Aristote, les arguments de saint Thomas et les spéculations de Scot ? Dans quelle université ont-ils obtenu leur titre de bachelier ? » *Colloques,* 2:144.

20 ASD I–3:464. « Equidem accepi celebrem esse philosophum, et vereor ne sapientum centuriae mihi scribant haereseos dicam si quid refrager. Alioqui quicquid adhuc dixit de anima hominis, competit in asinum et bovem. […] Ista [= les plantes] si vivuunt utcunque, si sentiunt utcunque, si moventur quum adolescunt, quid prohibet eadem dignari animalis cognomine ? »

21 Id., « Non ita visum est maioribus, neque nobis fas est ab illorum placitis discedere, ac ne refert quidem ad hoc, quod nunc agimus ».

22 ASD I–3:645 « Videtur autem et Aristotelis dictum valde consentaneum Paulino dogmati, qui rogatus a quodam, quid fructus sua illi philosophia attulisset : Ut mea, inquit, sponte

Contrairement à Aristote, Platon n'est jamais cité en grec, mais seulement paraphrasé par Érasme. Il n'apparaît que sept fois, de manière neutre, avec des verbes tels que *dixit, scripsit*, ou *iudicat.* Sans être un auteur mineur dans les *Colloques*, Platon est donc beaucoup moins présent qu'Aristote.

Parmi les philosophes et orateurs latins, une dizaine bénéficient d'une présence modeste, avec une ou deux occurrences. Sénèque est un peu plus présent, avec trois mentions dont une citation, choisie pour sa portée éthique et sa forme mystérieuse, qui est longuement commentée par les protagonistes du *Banquet poétique :* « et si tu veux y regarder attentivement, une grande partie de la vie se passe en agissant mal ; la plus grande partie en ne faisant rien ; et toute la vie en faisant autre chose »[23].

Tout au long des *Colloques*, Pline l'Ancien représente, avec Aristote, l'autorité principale pour ce qui touche aux sciences naturelles. Il apparaît aussi comme un philosophe plus que rigoureux dans sa gestion du temps, qui appelle les hommes à se souvenir que chaque instant qui n'est pas consacré à l'étude est perdu[24]. Son *Histoire naturelle* est centrale, bien que non citée par Érasme, dans le colloque *Amicitia*, consacrée à la sympathie et à l'antipathie naturelle.

Le philosophe latin le plus présent est de loin Cicéron : une dizaine de passages lui sont consacrés, dont la partie centrale du *Banquet religieux*, sur laquelle nous reviendrons. Cicéron figure dans les *Colloques* tantôt comme le champion de l'art oratoire, capable de fléchir l'auditeur dans un sens ou dans l'autre[25], tantôt comme un philosophe de grande valeur et d'une grande piété. Le thème du cicéronianisme n'apparaît que brièvement dans le colloque *Echo*, publié en 1526, deux ans avant qu'Érasme ne se lance officiellement dans la bataille avec la publication de son *Cicéronien.*

2 Des païens très chrétiens

Très rares dans les *Colloques* sont les allusions au fait que les textes et les idées des auteurs païens peuvent s'opposer à la doctrine chrétienne. Nous avons vu

ea faciam, quae plerique legum metu coacti faciunt. Docet enim Paulus, eos quos afflavit Christiana charitas, non esse legi obnoxios, eo quod plus praestant suapte sponte, quam lex metu poenae possit extorquere » (Rm 6–7).

23 ASD I–3:352 : « Coepi nuper legere Senecae epistolas et in ipso statim portu, quod aiunt, impegi : locus est in prima epistola. *Et si volueris,* inquit, *attendere, magna vitae pars elabitur male agentibus ; maxima nihil agentibus ; tota aliud agentibus* » (Sen. *Epist.* I, 1).

24 ASD I–3:111, 640–641.

25 ASD I–3:94, 109 et 721.

qu'Érasme a lancé une pique contre Homère, qui avait dit que mourir de faim est de loin le type de mort le plus horrible, en soulignant que cela ne constitue pas une pensée chrétienne[26]. Un autre passage où Érasme critique les auteurs païens en indiquant qu'il leur manque une connaissance essentielle se trouve dans le colloque *L'Épicurien*. Au personnage de Spudée, qui s'étonnait de voir une telle diversité d'opinions parmi les grands philosophes de l'Antiquité sur la question du souverain bien et du bonheur, Hédone répond : « Ce n'est pas étonnant, car l'erreur est féconde, alors que la vérité est simple. Puisqu'ils ignorent la tête et la source de toute l'affaire, ils devinent et délirent tous »[27].

Aux jeunes gens qui seront confrontés dans leurs lectures à des éléments contraires au christianisme ou aux bonnes mœurs, Érasme donne un conseil, par la voix du pieux Gaspard, dans la *Confabulatio pia.* À son camarade qui lui a demandé s'il s'abstenait de lire les poètes, Gaspard répond : « Pas complètement, mais je choisis de préférence les plus chastes, et lorsqu'un passage peu convenable se présente je passe à toute vitesse, comme Ulysse a continué sa navigation devant les Sirènes en se bouchant les oreilles »[28]. Ce passage est à mettre en parallèle avec l'injonction que le personnage d'Eubule donne à la jeune fille qui veut entrer au couvent et qui ne supporte pas les propos peu élégants qu'elle doit entendre lors des banquets dans la maison de son père : « Si l'on veut éviter complètement ce qui vous choque il faut quitter cette vie. Non, on doit habituer ses oreilles à tout entendre, mais à ne transmettre à l'âme que le bien »[29]. Cette attitude se trouve au cœur de la tolérance érasmienne ; elle nous permet de mieux comprendre la place centrale et incontestée que l'humaniste accorde aux auteurs païens dans le cursus scolaire.

Si le thème d'une opposition entre auteurs païens et christianisme est extrêmement rare dans les *Colloques*, à l'inverse, celui d'une concordance entre la doctrine chrétienne et les idées de certains philosophes de l'Antiquité est largement développé dans deux colloques : le *Banquet religieux* et le *Banquet sobre*.

---

26 ASD I–3:222 : « Atqui, si quid Homero credimus, longe miserrimum mortis genus est perire fame. [Hom. *Od.* XII, 342]—Christianus. Sic visum est Homero caeco, at apud Christianos miser non est, qui bene moritur ».

27 ASD I–3:721 : « S. Non satis queo mirari de re tanta inter tantos viros tantam fuisse sententiarum pugnam.—H. Nimirum quia foecundus est error, quum simplex sit veritas. Quoniam totius negocii caput ac fontem ignorant, divinant ac delirant omnes ».

28 ASD I–3:180 : « E. Sed interim, a poetis abstines ? G. Non in totum. Sed castissimos quosque potissimum lego. Quod si quid inciderit parum verecundum, praetercurro, quemadmodum Ulysses obturatis auribus Sirenas praeternavigavit ».

29 *Colloques*, 1:223. ASD I–3:293 : « Qui vitare studet, quicquid offendit, is e vita migret oportet. Ita sunt aures assuefaciendae, ut audiant omnia, nec tamen nisi bona transmittant in animum ».

Dans le court *Banquet sobre*, publié en 1529, chacun des invités doit, en guise de contribution au repas, présenter aux autres ce qu'il a lu de plus « élégant » (*elegantissimum*), à comprendre comme à la fois plaisant et vertueux, durant la semaine écoulée. Le thème principal est celui de la vertu dont ont fait preuve certains philosophes et hommes d'État païens, notamment leur maîtrise d'eux-mêmes et leur capacité à supporter les torts (*moderatio*, *tolerantia*). Le lien avec l'attitude attendue d'un vrai chrétien est présent dès le premier exemple, introduit de la manière suivante : « Aujourd'hui, j'ai éprouvé un vif plaisir en découvrant une pensée tout à fait chrétienne chez un païen »[30]. Après plusieurs *exempla* de conduites vertueuses antiques, l'un des personnages s'exclame : « Je serais curieux de savoir quelle divinité leur a inspiré de telles pensées ! »[31]

Cette question n'est pas résolue dans le *Banquet sobre*, même si Érasme l'accentue en exposant une sentence d'Aristote particulièrement en accord (*valde consentaneum*) avec saint Paul[32], ainsi qu'une phrase rapportée par Plutarque qui est mise en parallèle avec une réponse donnée par le Christ[33]. L'humaniste en traite plus précisément dans le *Banquet religieux* (1522). Dans ce colloque, Érasme élargit considérablement la définition de ce qui est religieux. Au personnage de Chrysoglottus, qui demande s'il peut introduire un exemple tiré des « auteurs profanes » dans la discussion qui a jusqu'alors porté sur des passages bibliques, Eusèbe répond : « On ne saurait qualifier de profane ce qui est pieux et sert la morale »[34]. S'ensuit une sorte de profession de foi humaniste par ce personnage central du *Banquet religieux* :

> Certes, l'autorité la plus haute est due partout aux Lettres sacrées, mais, néanmoins, je rencontre régulièrement des sentences prononcées par des Anciens ou des phrases composées par des païens, même par des poètes, qui sont d'un caractère si pur, si pieux et si divin, que je ne peux pas me persuader qu'une divinité favorable n'excitait pas leur cœur au moment où ils les écrivaient. Et peut-être que l'esprit du Christ se répand plus largement que nous ne le pensons, et que de nombreuses personnes se trouvent dans la communauté des saints, qui ne se trouvent pas dans notre calendrier[35].

30 *Colloques*, 2:267. ASD I–3:644 : « Hodie vehementer delectavit animum meum in homine non Christiano tam Christiana sententia ».

31 ASD I–3:645 : « Demiror quis deus illis tales cogitationes miserit in mentem ».

32 Voir supra, note 22.

33 ASD I–3:645.

34 *Colloques*, 1:169. ASD I–3:251 : « Imo prophanum dici non debet, quicquid pium est et ad bonos mores conducens ».

35 ASD I–3: 251 : « Sacris quidem literis ubique prima debetur autoritas, sed tamen ego nonnunquam offendo quaedam vel dicta a veteribus vel scripta ab Ethnicis, etiam poetis, tam

L'idée centrale de ce passage, qui expose comment les païens auraient pu connaître des idées chrétiennes avant même la venue du Christ, est que l'Esprit divin peut se répandre sur des êtres humains et les illuminer, même sans qu'ils aient accès à l'Évangile[36]. Les pensées et les actions des païens peuvent donc être saintes et enseigner la piété aux chrétiens. Ainsi, les dernières phrases prononcées par Socrate témoignent pour Érasme d'une idée très chrétienne de la justification, entre libre arbitre et grâce divine. Elles sont introduites et commentées de manière élogieuse dans le *Banquet religieux :*

> Il ne me semble avoir jamais lu chez les païens quelque chose qui s'accorde mieux avec le sentiment d'un homme véritablement chrétien que ce que Socrate a dit à Criton peu après avoir bu la ciguë : « Est-ce que Dieu approuvera nos actions, je l'ignore. Du moins, nous nous sommes efforcés autant que possible de lui plaire. J'ai pourtant bon espoir qu'il jugera favorablement nos efforts »[37].

C'est après ces mots de Socrate que figure le passage le plus célèbre du *Banquet religieux* :

> Il s'agit assurément d'un esprit admirable chez une personne qui ne connaissait pas le Christ et les saintes Écritures. Aussi, quand je lis des choses semblables chez de tels hommes, je me retiens avec peine de dire : « saint Socrate, prie pour nous ! »[38]

---

caste, tam sancte, tam divinitus, ut mihi non possim persuadere, quin pectus illorum, quum illa scriberent, numen aliquod bonum agitaverit. Et fortasse latius se fundit spiritus Christi, quam nos interpretamur. Et multi sunt in consortio sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo ».

36 Pour cette idée dans les *Antibarbari* et dans l'*Enchiridion*, et la différence entre Érasme et les Pères de l'Église sur ce point, voir Marjorie O'Rourke Boyle, *Christening Pagan Mysteries: Erasmus in Pursuit of Wisdom* (Toronto [etc.]: University of Toronto Press, 1981), 12–20.

37 ASD I–3:254 : « Proinde mihi nihil unquam legisse videor apud ethnicos, quod aptius quadret in hominem vere Christianum, quam quod Socrates paulo post bibiturus cicutam dixit Critoni. « An opera, inquit, nostra sit probaturus deus, nescio. Certe sedulo conati sumus, ut illi placeremus. Est tamen mihi bona spes, quod ille conatus nostros sit boni consulturus. » Vir ille sic diffidit factis suis, ut tamen ob animi propensam voluntatem obtemperandi voluntati divinae bonam spem conceperit fore, ut deus pro sua bonitate boni consulturus esset, quod studuisset bene vivere ».

38 ASD I–3:254 : « Profecto mirandus animus in eo, qui Christum ac sacras literas non noverat. Proinde quum huiusmodi quaedam lego de talibus viris, vix mihi tempero, quin dicam : sancte Socrates, ora pro nobis ».

La plupart des commentateurs de ce passage omettent de citer le « je me retiens avec peine de dire », pour ne garder que « saint Socrate, prie pour nous ! » Et l'on pourrait argumenter, comme R. Marcel l'a fait en 1951 déjà, que c'est passer sous silence un élément important, et que ce colloque ne désigne pas réellement Socrate comme un saint[39]. Mais l'introduction à cette phrase constitue plutôt une formule oratoire, qu'une véritable réserve. En effet, le pas est franchi dans la réplique de Chrysoglottus, que le contexte du *Banquet religieux* d'une part et la considération qu'avait Érasme pour ces poètes d'autre part nous incite à prendre au sérieux : « Mais, moi-même, souvent, je ne me retiens pas de présager le bien des âmes saintes de Virgile et d'Horace »[40].

Quatre philosophes païens sont mis en lumière dans le *Banquet religieux* comme ayant exprimé des idées particulièrement proches du christianisme : Cicéron, Caton l'Ancien tel que cité par Cicéron dans le *De senectute*, Socrate et Plutarque.

Même si le statut des auteurs classiques reste toujours différent de celui qu'Érasme accorde à la Bible, l'humaniste ne voit pas de problème, dans un ouvrage littéraire comme les *Colloques*, à additionner les exemples tirés de la Bible et ceux qui proviennent des auteurs païens et de la mythologie gréco-latine[41]. La dernière phrase de *l'Épicurien*, qui constitue le point final des *Colloques*, en offre un exemple particulièrement saisissant : elle mêle en effet l'histoire mythologique de Tantale développée longuement dans ce colloque, à la piété la plus ardente du psalmiste. Au personnage de Spudée qui s'inquiète du peu de temps dont dispose un homme proche de la mort pour obtenir la clémence divine, Hédone répond : « Moins il a de répit, plus ardent doit être son appel […] Si il crie de toute son âme '*Ô Dieu ! aie pitié de moi selon ta grande miséricorde*', le Seigneur lui enlèvera son rocher de Tantale, lui *annoncera l'allégresse et la joie*, *et ses os brisés* par la contrition *se réjouiront* de la rémission des péchés »[42].

---

39 Raymond Marcel, "'Saint' Socrate Patron de l'Humanisme," *Revue Internationale de Philosophie* 5 (1951): 135–143.

40 ASD I–3:254 : « At ipse mihi saepenumero non tempero, quin bene ominer sanctae animae Maronis ac Flacci ».

41 Comme le signale O'Rourke Boyle, *Christening Pagan Mysteries*, 81, Érasme reproche à Luther comme inapproprié, le nombre de ses allusions à des œuvres classiques dans le *De servo arbitrio*. Érasme, *Hyperaspites*, in *Opera omnia emendatoria et auctiora*, ex recensione Joannis Clerici (Lugduni Batavorum: Petrus Vander, 1706), vol. 10, fol. 1270F–1271B. Concernant la distinction opérée par Érasme entre les ouvrages païens et la Bible, nous pouvons en outre constater que, dans les *Colloques*, Érasme tord parfois volontairement le sens de certaines citations d'auteurs classiques pour mieux les intégrer dans sa démonstration (voir par exemple ASD I–3:248 et 670), ce qu'il ne se permet jamais de faire avec les citations bibliques.

42 ASD I–3:733 : « Quo minus est spacii, hoc clamet ardentius. […] Si toto pectore clamaverit *Misere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam*, Dominus tollet saxum

3 *La place des auteurs païens dans les* Colloques *de Maturin Cordier*

Contrairement à Érasme, pour lequel l'enseignement à des élèves en chair et en os n'a constitué qu'un gagne-pain passager, Maturin Cordier allie réflexion pédagogique et pratique d'enseignant durant l'entier de sa carrière qui s'étend sur une soixantaine d'années. Cette pratique influe fortement sur la composition de ses *Colloques* et donne à ceux-ci une tonalité très différente des *Colloques* érasmiens. Les dialogues scolaires de Cordier sont en effet conçus de la première à la dernière page pour les élèves qui vont les étudier. Les difficultés vont croissant au fil des quatre livres composant l'ouvrage, et aucun dialogue ne va au-delà de la capacité d'élèves d'une dizaine d'années, contrairement à maints colloques érasmiens.

Le choix des auteurs antiques cités par Cordier démontre cette adéquation délibérée à l'avancement des jeunes lecteurs dans leur cursus scolaire. Seuls sept auteurs latins de l'Antiquité païenne sont nommés dans le texte. Il s'agit de Térence, Virgile, Horace et Ovide pour la poésie et le théâtre, de (Pseudo-) Caton, Cicéron et Quintilien pour la prose[43]. L'adaptation de ces auteurs au niveau des élèves auxquels les dialogues scolaires de Cordier sont destinés ressort de manière impressionnante si l'on compare cette liste au programme des cours développé en 1547 par Cordier et ses collègues pour les sept niveaux de l'école latine de l'Académie de Lausanne[44]. La septième classe étant consacrée à l'apprentissage des bases de la lecture et de l'écriture, les élèves mis en scène par Cordier dans les quatre livres des *Colloquia scholastica* correspondent à ceux qui étudient entre la sixième et la troisième classe de l'école. Les textes antiques étudiés dans ces quatre classes sont les *Distiques* de Caton pour la sixième classe, une sélection de lettres de Cicéron pour la cinquième, le *De amicitia* du même auteur et des pièces de Térence pour la quatrième classe,

---

Tantaleum ; dabit *auditui* illius *gaudium et laetitiam et exultabunt* de condonatis peccatis *ossa* per contritionem *humiliata* » (Ps. 50/51, 3 et 10).

43 Voici les pages de l'édition de 1564 où ces différents auteurs apparaissent, qu'ils soient simplement mentionnés, qu'ils soient cités sans être identifiés ou qu'ils soient cités et identifiés. Nous les avons classés par ordre décroissant de fréquence : Distiques de (Pseudo-)Caton : 3, 6, 8, 33, 52, 62–63, 63, 64–65, 69, 76–78, 92, 123, 136, 137, 161, 163, 164, 178 ; Cicéron : 11, 13, 15, 35, 73, 77, 83, 144, 163–164 ; Virgile : 22, 113, 128–129, 146 ; Quintilien : 6, 147, 177–178, 180 ; Térence : 22, 23, 151, 152 ; Horace : 128, 144, 149, 153 ; Ovide : 161, 180.

44 Voir Karine Crousaz, *L'Académie de Lausanne entre humanisme et Réforme* (*ca. 1537–1560*), (Leiden; Boston: Brill, 2012). Les *Leges scholae lausannensis* sont éditées aux pages 481–501.

ainsi que *Les Tristes* ou *Les Pontiques* d'Ovide, *L'Énéide* de Virgile, le *De officiis* de Cicéron et la *Guerre des Gaules* de César pour la troisième classe. Le recouvrement des auteurs cités dans les *Colloques* et ceux qui sont étudiés par les élèves de Cordier est donc presque total. Seul César ne figure pas dans les dialogues scolaires ; inversement, Quintilien ne figure pas au programme des cours et Horace n'apparaît que dans la deuxième classe, dédiée spécialement à la poésie et aux bases de la langue grecque.

L'absence totale du grec dans les dialogues de Cordier, qui contraste vivement avec la place de cette langue dans les *Colloques* d'Érasme, nous surprend moins si l'on sait que les élèves pour lesquels Cordier a écrit son manuel de conversation latine n'avaient pas encore commencé l'apprentissage du grec. Il n'est par ailleurs pas certain que le pédagogue maîtrisait bien cette langue. Les seules allusions au monde grec sont un apophtegme de Socrate, cité par les *Tusculanes* de Cicéron[45], et un vers de Ménandre « les mauvaises fréquentations corrompent les bonnes mœurs » repris par Paul dans la Première épître aux Corinthiens[46].

L'un des apports précieux des dialogues scolaires de Cordier est de nous permettre de mieux comprendre comment les auteurs païens de l'Antiquité étaient concrètement enseignés à la Renaissance. Bien sûr, les personnages des *Colloques* sont mis en scène, et les dialogues fictifs. Ils se basent néanmoins sur la vaste expérience de Cordier qui introduit délibérément dans ses petites scènes des exercices pratiques pour l'apprentissage du latin. De plus, ces dialogues ont servi de modèles aux élèves qui les ont étudiés, ainsi qu'à leurs maîtres.

Par exemple, dans l'un des premiers colloques, un jeune élève rapporte à son « pedagogus », sorte de tuteur privé, ce qu'il a fait à l'école durant la matinée. Les élèves ont commencé par l'étude des *Distiques moraux* de Caton, en prononçant un distique en latin, puis en l'expliquant en latin et en français[47]. Après avoir étudié chaque jour un nouveau distique en classe, les élèves devaient le mémoriser et le restituer le lendemain, avec le distique du jour précédent. Cette double répétition servait à mieux ancrer les textes dans les mémoires. En récitant leur leçon, les élèves devaient faire attention non seulement aux mots, mais également à une prononciation correcte et à placer les accents aux bons endroits, comme nous le montre un dialogue où deux élèves révisent ensemble deux distiques de Caton ; le deuxième élève corrige chacune des fautes d'accentuation de son camarade[48].

45 Cordier, *Colloquiorum*, I, 17, 13.

46 Ibid., *Préface*, fol. *IVr. (Cordier fait référence à 1 Cor 15, 33).

47 Ibid., I, 3, 3–4 : « Puer : Hoc matutino tempore primùm pronuntiavimus carmen ex Catone : deinde eius interpretationem Latinè et Gallicè reddimus ».

48 Ibid., I, 6, 8.

L'émulation est également mise à profit par le pédagogue pour l'apprentissage des textes anciens. L'un des colloques met en scène deux élèves qui rivalisent dans la récitation de textes antiques, sous l'œil attentif d'un troisième personnage qui note les erreurs, et même les hésitations, de chacun des combattants. Ceux-ci commencent par se mettre d'accord sur la matière de la joute :

> Paul : Mais que souhaites-tu comme matière pour le combat ? Est-ce que ce sera de réciter les lettres de Cicéron ? Timothée : Je préférerais réciter Caton. P. Pourquoi ? T. Parce qu'il me reste encore à apprendre par cœur quelques leçons sur Cicéron. Tu sais en effet que j'ai été malade près de deux semaines. P. Je m'en rappelle. Veux-tu donc que nous récitions le deuxième livre des distiques moraux ? T. Il est trop long à cette heure. P. Comment cela ? T. Parce qu'il faut aussi que nous jouions un moment pour exercer notre corps, dans le but de conserver notre santé. P. Récitons donc le troisième livre : il est très court[49].

L'un des buts dans les premiers niveaux des écoles latines à la Renaissance, consistait donc à mémoriser l'entier des textes antiques étudiés en classe. Les élèves mis en scène dans cet extrait maîtrisent, plus ou moins bien, l'ensemble des *Distiques* de Caton et une sélection de lettres de Cicéron, deux textes que Cordier a par ailleurs lui-même édités, traduits et commentés dans des ouvrages à destination des école[50]. D'autres passages illustrent une assimilation similaire des *Bucoliques* de Virgile, récitées sous forme de pastiche par deux élèves[51].

L'étude de ces ouvrages antiques et leur mémorisation avait non seulement pour but d'enseigner un latin pur aux élèves, mais aussi de leur fournir des repères pour la vie en société. Ce but est particulièrement visible pour

---

49 Ibid., III, 46, 77 : « P. Sed quod petis certandi argumentum ? An de repetendis Ciceronis epistolis ? T. Malo de Catone. P. Quamobrem ? T. Quia restant mihi ediscendae aliquot praelectiones de Cicerone. Scis enim me aegrotasse fere duas hebdomades. P. Memini. Vis igitur dicamus secundum librum moralium distichorum ? T. Est longus nimis in hanc horam. P. Quid ita ? T. Quia nobis aliquandiu ludendum est ut corpus exerceamus ad valetudinem conservandam. P. Dicamus ergo librum tertium, qui est brevissimus ».

50 [Pseudo-]Caton, *Disticha moralia, nomine Catonis inscripta : cum gallica interpretatione, et, ubi opus fuit, declaratione latina* […], éd., trad et commentaire de Maturin Cordier (s.l. [Genève]: Robert Estienne, 1561 [i.e. 1556 ?]); Maturin Cordier, *Principia latine loquendi scribendique, sive, selecta quaedam ex Ciceronis epistolis, ad pueros in latina lingua exercendos, adiecta interpretatione gallica, et* (*ubi opus esse visum est*) *latina declaratione* (s.l. [Genève]: Jean Crespin, 1556).

51 Cordier, *Colloquiorum*, IV, 19, 146.

l'ouvrage de loin le plus cité dans les *Colloques* de Cordier : les *Distiques moraux* de (Pseudo-)Caton. Cet ouvrage apparaît dans 18 passages, pour un total de 31 vers cités. Cordier intègre les *Distiques moraux* dans des situations de la vie quotidienne, pour que les enfants les comprennent mieux, les retiennent mieux, et qu'ils soient capables de les mettre en application.

Par exemple, à un élève qui l'avait averti que rire tout seul pouvait être pris comme un signe de folie, son camarade répond, en s'appuyant sur l'autorité de Caton : « à mon tour je t'avertis de faire attention à ne pas être trop suspicieux. En effet, comme il est écrit dans notre poème moral : *la mort est particulièrement attachée aux craintifs et aux suspicieux* »[52].

Dans un deuxième exemple, le point de départ de la discussion est similaire : un élève interpelle un camarade qui rit sans raison apparente. Cette fois-ci, le rieur ne sait pas lui-même pourquoi il rit. Il n'en faut pas davantage au premier élève pour lancer le thème de la folie (*stultitia*) et d'exposer à son camarade un distique de Caton sur le sujet :

> A. Pourquoi ris-tu ? B. Je l'ignore. A. Tu l'ignores ? c'est un grand signe de folie ! B. Tu m'appelles donc fou ? A. Pas du tout. Mais je dis que c'est un indice de folie, si quelqu'un rit et qu'il ignore la raison qui le pousse à rire. B. Qu'est-ce que la folie ? A. Si tu parcours attentivement ton Caton, tu trouveras ce que tu cherches. B. Je n'ai pas mon Caton ici, et je veux faire autre chose […] Dis-moi, je te prie, ce que l'on trouve sur la folie dans Caton. A. *Parfois, simuler la folie est le comble de la sagesse*. Est-ce que tu ne l'as pas appris ? B. Si, mais je ne m'en souvenais pas. A. Quand tu seras chez toi, regarde dans ton livre[53].

Les *Distiques* de Caton offrent donc aux élèves des définitions pour des concepts complexes.

Dans un troisième cas d'intégration des *Distiques de Caton* dans la vie quotidienne des élèves, pour qu'ils en tirent un enseignement moral, c'est le thème

52 Ibid., I, 35, 69 : « […] téque moneo vicissim ut caveas suspiciosus esse. Nam *timidis et suspectis aptissima mors est*, ut est in morali nostro carmine » (*Dist. Cat.* IV, 43).

53 Ibid., II, 11, 52 : « Quid rides ? B. Nescio. A. Nescis ? Magnum signum stultitiae ! B. Me igitur stultum vocas ? A. Minimè verò : sed dico tibi argumentum esse stultitiae quum quis ridet, et ridendi causam nescit. B. Quid est stultitia ? A. Si diligenter evolvas Catonem tuum, istud quod quaeris invenies. B. Nunc non habeo meum Catonem, et volo aliam rem agere […] Dic mihi (quaeso) de stultitia in Catone. A. *Stultitiam simulare loco, prudentia summa est.* An-non haec didicisti ? B. Immo, sed non recordabar. A. Quum domi eris inspice librum tuum » (*Dist. Cat.* II, 18).

de l'équilibre entre travail et loisirs qui est traité. Il s'agit d'un thème particulièrement cher à Cordier, qui le développe à plusieurs reprises dans ses *Colloques* sur la base de citations de Quintilien et des *Distiques moraux.* Lorsqu'un élève décline l'invitation à jouer dehors parce qu'il souhaite continuer à étudier, il se voit critiqué par son ami, sur la base d'un proverbe biblique et d'un distique de Caton : « *chaque chose en son temps*. C'est pour cela que notre Caton nous avertit à juste titre : *Mesle parfois esbat en ton labeur, pour travailler après de plus grand cœur* »[54].

Les distiques moraux jouent donc un rôle important pour avertir et guider les élèves dans leurs comportements, comme le montre une expression telle que : « *Unde et nos rectè monet Cato noster* »[55]. Pour Cordier, l'étude et la mémorisation de cet ouvrage constitue l'un des socles de la formation morale des jeunes élèves.

Pourtant, la compréhension et la mémorisation des *Distiques moraux* est une chose, leur mise en application en est une autre. Cordier expose ouvertement cette difficulté dans un colloque qui oppose un *nomenclator* (en charge de la liste de présence), et un élève qui arrive toujours en retard à l'école. Le *nomenclator*, qui reprend son camarade en s'armant d'un distique de Caton, admet lui-même qu'il est plus facile de donner des conseils que de les mettre en application :

> N. Pourquoi es-tu aussi porté sur le sommeil ? D. Ma nature le veut ainsi. N. Corrige cette nature, ou plutôt ce vice de nature. À quoi t'a servi la maxime de notre Caton ? D. Laquelle, je te prie ? N. *Plus vigila semper, nec somno* … D. Pas besoin d'aller plus loin, je m'en souviens très bien. N. Cela ne sert à rien de t'en souvenir si tu ne la mets pas en pratique. D. Si seulement nous arrivions à mettre en application pour bien vivre ce précepte, et d'autres très utiles, aussi facilement que nous arrivons à les apprendre ! N. Je dois avouer qu'il est bien plus facile de prescrire que de réaliser[56].

54 Ibid., I, 51, 33 : « […] *Omnia tempus habent*. Unde et nos rectè monet Cato noster, *Interpone tuis interdum gaudia curis : Ut possis animo quenvis sufferre laborem* » (Citations de l'Ecclésiaste, 3 et de *Dist. Cat.* III, 6).

55 Ibid., I, 51, 33.

56 Ibid., IV, 26, 164 : « Nomenclator. Cur tu es adeo somniculosus ? Desiderius. Mea sic fert natura. N. Corrige naturam istam, hoc est, naturae vitium. Quid tibi profuit Catonis nostri dictum ? D. Quód-nam quaeso ? N. *Plus vigila semper. nec somno.* D. Ne plura : ego probè memini. N. Nihil prodest meminisse, nisi ad usum tuum accommodes. D. Utinam et hoc et alia praecepta salubria tam facilè ad bene vivendi usum transferremus quàm ea facilè adiscimus. N. Ut verum fateor, praecipere quàm praestare multo est facilius ». (Référence à *Dist. Cat.* I, 2).

L'intégration des *Distiques* de Caton dans les *Colloques scolaires* de Cordier sert avant tout l'un des buts que Cordier détaille dans sa préface, à savoir fournir « des préceptes moraux salutaires ainsi que des modèles et exemples appropriés pour bien vivre »[57].

4 Éthique païenne et éthique chrétienne chez Maturin Cordier

Plusieurs colloques de Cordier mettent en évidence la tension qui peut exister entre monde païen et monde chrétien. Cordier témoigne d'une très grande admiration pour les enseignements moraux de Caton. C'est le cas de cet extrait qui traite du thème de l'espoir :

> S. L'an dernier, j'ai appris dans Caton : « Garde espérance, elle seule n'abandonne point l'homme, pas même en la mort (*Spem retine, spes una hominem nec morte relinquit*) »[58]. V. Tu as bien fait de le retenir. C'est en effet une très belle maxime, et digne d'un homme chrétien. S. Mais pourtant l'auteur de ce livre n'était pas chrétien. V. Il ne l'était pas, c'est certain.

La question qui occupe alors les deux jeunes protagonistes est celle de l'origine de cette conformité entre les enseignements du christianisme et ceux d'un païen tel que Caton. Comme Érasme, Cordier présente l'idée que les philosophes païens, sur lesquels l'auteur des *Distiques moraux* s'est fondé, ont eux-mêmes été inspirés par le Saint-Esprit, qui se répand plus largement que sur les seuls chrétiens :

> S. Mais d'où a-t-il tiré autant de belles maximes ? V. Principalement des philosophes païens. En effet, eux aussi, illuminés par l'Esprit saint, ont dit beaucoup de belles choses qui sont en harmonie avec la Parole de Dieu ; ce que tu constateras toi-même aussi un jour si tu persévères dans l'étude des lettres[59].

---

57 Ibid., Préface, fol. *IVr : « Hîc enim, praeter linguae Latinae simplicem puritatem, multae interiectae sunt modò ad pietatem et Dei timorem admonitiones, modò praecepta salutaria de moribus, passim verò documenta sive exempla ad rectè vivendum accomodata ».

58 *Dist. Cat.*, II, 25.

59 Cordier, *Colloquiorum*, II, 27 : « S. Anno superiore didici in Catone, Spem retine, spes una hominem nec morte relinquit. V. Quòd retinueris, bene fecisti. Est enim egregia sententia, et homine Christiano digna. S. Atqui auctor eius libri non fuit Christianus. V. Non fuit, certa res est. S. Unde igitur sumpsit tot pulchras sententias ? V. Maximè ex philosophis ethnicis. Nam et ipsi divino Spiritu illuminati, plurima dixerunt quae sunt verbo

Cordier nuance toutefois dans d'autres colloques cette concordance entre éthique païenne et éthique chrétienne. Ainsi, dans un colloque qui présente la nécessité de supporter les châtiments avec patience, qu'ils soient justifiés (comme l'enseigne un distique de Caton) ou qu'ils soient injustes (en suivant l'exemple du Christ), Cordier veut montrer aux enfants que la morale chrétienne est plus exigeante que celle des païens[60]. Ce n'est certainement pas un hasard que le colloque suivant immédiatement celui qui expose que les philosophes païens ont également été illuminés par le Saint-Esprit offre un contrepoids à cette vision extrêmement positive des païens. Ce colloque traite du thème du hasard (*fortuna, sors*). Sur ce point, la vision présentée dans les *Distiques de Caton* s'oppose diamétralement à celle des chrétiens. Le thème est traité de manière habile dans un extrait qui met en scène deux élèves débattant des gains au jeu de noix. Le premier enfant a mangé toutes les noix qu'il a gagnées la veille, le second le lui reproche, lui faisant miroiter les gains supplémentaires qu'il aurait pu réaliser, si le hasard l'avait voulu (*si sors tulisset*). Le premier le reprend sur sa mention du hasard :

> B. Qu'appelles-tu hasard, dont tu as fait mention à l'instant ? D. Il s'agit de la fortune. B. Mais qu'est-ce que la fortune ? D. Une croyance des fous. B. Que croient les fous au sujet de la fortune ? D. Je n'ai pas le temps maintenant de te répondre, mais regarde l'annotation du maître dans Caton. B. À quel endroit ? D. Au vers : *La fortune favorise les méchants pour pouvoir leur nuire*.[61] B. À ce que je vois, tu n'ignores pas ce qu'est la fortune. D. Je sais assez que la fortune n'est rien. B. Pourquoi as-tu dis : « si le hasard l'avait voulu » ? D. Cela m'a échappé à la manière des païens. En effet, leurs livres, ainsi que nous l'enseigne souvent le maître, sont remplis d'une telle doctrine impie. B. Ce n'est pas étonnant : ils n'avaient pas la vraie connaissance de Dieu[62].

Dei consentanea. Quod tu quoque videre aliquando poteris, si literarum studium prosequêre ».

60 Ibid., IV, 13, 135–136.

61 *Dist. Cat.* II, 23.

62 Cordier, *Colloquiorum*, II, 28, 64 : « B. Quid tu vocas sortem, de qua hîc mentionem fecisti ? D. Ipsam fortunam. B. Quid autem est fortuna ? D : Stultorum opinio. B. De fortuna quid opinantur stulti ? D. Nunc mihi non vacat de hoc tibi respondere : sed vide annotationem praeceptoris in Catonem. B. In quem locum ? D. In illum versiculum, *Indulget fortuna malis, ut laedere possit*. B. Ut video, non ignoras quid sit fortuna. D. Satis scio fortunam nihil esse. B. Cur ergo dixisti, Quòd si sors tulisset ? D. Excidit mihi sic loqui Ethnicorum more. Nam eorum libri (ut saepe docet praeceptor) pleni sunt eiusmodi impia doctrina. B. Nihil mirum : nempe illi veram Dei cognitionem non habuerunt ».

Le distique de Caton qui comprend la notion de hasard n'est pas censuré par le pédagogue protestant. Il est au contraire appris par cœur par les enfants, aussi bien que les autres. Cependant, les maîtres sont incités à mettre en garde dans leurs commentaires leurs jeunes élèves que le hasard est une notion païenne, étrangère au christianisme, et qu'ils doivent la rejeter. La politique de Cordier à l'égard des éléments contraires au christianisme qui se rencontrent chez les auteurs païens est celle d'une lecture critique et de la mise à disposition des élèves des moyens de réflexions pour qu'ils puissent distinguer dans leurs lectures les idées qu'ils doivent rejeter et celles qu'ils peuvent accepter et qu'ils devraient mettre en application dans leur vie quotidienne.

5 Conclusion

En conclusion, les auteurs de l'Antiquité païenne occupent une place majeure dans les dialogues scolaires d'Érasme et de Cordier, même si l'on constate une différence considérable dans la place de l'Antiquité grecque, presque nulle chez Cordier, omniprésente chez Érasme. Une autre différence tient au nombre restreint d'auteurs cités chez Cordier, qui figurent tous au programme de ses jeunes élèves. Les citations d'Érasme sont beaucoup plus foisonnantes et cherchent à illustrer les différents types de travaux intellectuels qu'il est possible de faire grâce à l'étude des lettres antiques. Tous deux illustrent dans leurs colloques la grande concordance entre les actions et les paroles des païens pieux et le message chrétien. Cette concordance est expliquée, tant par Érasme que par Cordier, par une inspiration divine des païens. Les deux pédagogues humanistes thématisent dans leurs dialogues scolaires le fait que les jeunes lecteurs rencontrent chez les auteurs païens des passages contraires aux bonnes mœurs et à la doctrine chrétienne. Leur réponse face à cette situation s'accorde : il ne faut pas censurer ces passages, mais apprendre aux jeunes gens à les lire avec discernement et esprit critique.

Bibliographie

Sources imprimées

Castellion, Sébastien. *Dialogues sacrés*. Genève: Jean Girard, 1543.

Castellion, Sébastien. *Mosis Institutio Reipublicae Graecolatine*. Basileae: s.n. [Johannes Oporin], 1546.

[Pseudo-]Caton. *Disticha moralia, nomine Catonis inscripta : cum gallica interpretatione, et, ubi opus fuit, declaratione latina…*, édité, traduit et commenté par Maturin Cordier. S.l. [Genève]: Robert Estienne, 1561.

Cordier, Maturin. *Colloquiorum scholasticorum libri IIII ad pueros in sermone Latino paulatim exercendos…* S.l. [Genève]: Henri Estienne, 1564.

Cordier, Maturin. *Colloquiorum scholasticorum libri quatuor. Protrepticon ad bene vivendi recteque loquendi studiosos…* Morelia: O. Ortiz, 1854.

Cordier, Maturin. *Principia latine loquendi scribendique, sive, selecta quaedam ex Ciceronis epistolis, ad pueros in latina lingua exercendos, adiecta interpretatione gallica, et* (*ubi opus esse visum est*) *latina declaratione*. S.l. [Genève]: Jean Crespin, 1564.

Érasme. *Colloques*, traduit par Etienne Wolff, 2 vols. Paris: Imprimerie nationale, 1992.

Érasme. *Colloquia* (*Opera Omnia, Ordinis Primi, Tomus Tertius*), édité par Léon-Ernest Halkin, Franz Bierlaire et René Hoven. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1972.

Érasme. *Hyperaspites.* In *Opera omnia emendatoria et auctiora*, ex recensione Joannis Clerici, vol. 10. Lugduni Batavorum: Petrus Vander, 1706.

Littérature

Buisson, Ferdinand. *Sébastien Castellion*. 2 vols. Paris: Hachette, 1892.

Crousaz, Karine. *L'Académie de Lausanne entre Humanisme et Réforme* (*ca. 1537–1560*). Leiden; Boston: Brill, 2012.

Le Coultre, Jules. *Maturin Cordier et les origines de la pédagogie protestante dans les pays de langue française: 1530–1564*. Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1926.

Marcel, Raymond. "'Saint' Socrate Patron de l'Humanisme." *Revue Internationale de Philosophie* 5 (1951): 135–143.

O'Rourke Boyle, Marjorie. *Christening Pagan Mysteries: Erasmus in Pursuit of Wisdom*. Toronto: University of Toronto Press, 1981.

Le discours de Pierre Viret sur la pauvreté. Quelques réflexions sur ses influences*

Claire Moutengou Barats

Pierre Viret, réformateur populaire qui a été à la tête de l'Église de Lausanne entre 1537 et 1558, a eu à cœur de défendre les intérêts des indigents. Cette recherche d'une charité réformée attentive au pauvre s'inscrit dans un contexte de nouvelle appréhension des pauvres, qui se traduit en pratique par des propositions de lois d'encadrement de la mendicité[1]. Jusque-là largement vu comme portier du ciel qui permet au riche d'atteindre le salut, le pauvre fait désormais peur ; il est désacralisé.

Deux raisons principales ont conduit à ce changement : la conjoncture néfaste qui fait que le nombre d'indigents augmente drastiquement, et la valorisation du travail. Cela donne des arguments à la critique anti-cléricale portée par les théologiens et les humanistes. Nombreuses sont les voix qui s'élèvent contre la pauvreté volontaire, l'oisiveté des moines et qui proposent de consacrer les aumônes à ceux qui le méritent, soit les vrais pauvres incapables de subvenir à leurs besoins. Une des solutions consiste en l'exclusion des « mauvais » pauvres, vagabonds et trompeurs, pour ne faire l'aumône qu'aux bons pauvres, jugés dignes d'être aidés. Le nouveau message sur la charité dépasse, au XVI^e^ siècle, le clivage entre catholicisme et protestantisme. Il s'agit alors de rendre à l'Église ses vraies valeurs de charité et d'endiguer la montée du

* Je présente dans cet article quelques aspects de ma thèse, soutenue en janvier 2017 et menée sous la co-direction d'Irena Backus. C'est elle qui, la première, m'a encouragée à replacer Pierre Viret dans son contexte intellectuel et m'a orientée dans les études sur les débuts de la Réforme en Suisse. Mes recherches n'auraient jamais été les mêmes sans sa patience et ses conseils, et je tiens à lui exprimer ma gratitude.

1 Voir Richard Gascon, *Grand commerce et vie urbaine au XVI^e^ siècle : Lyon et ses marchands (environs de 1520–environs de 1580)* (Paris et La Haye: Mouton, 1971) et, du même, "Économie et pauvreté au XVI^e^ et XVII^e^ siècles: Lyon ville exemplaire et prophétique," in *Études sur l'Histoire de la Pauvreté*, éd. Michel Mollat, vol. 2 (Paris: Publications de la Sorbonne, 1974), 747–760 ; Jean-Pierre Gutton, *La société et les pauvres: l'exemple de la généralité de Lyon, 1534–1789* (Paris: Les Belles Lettres, 1971) ; Jean-Pierre Gutton, *La société et les pauvres en Europe, (XVI^e^–XVIII^e^ siècles)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1974) ; ainsi que les travaux de Bronislaw Geremek, notamment *La potence ou la pitié: l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours* (Paris: Gallimard, 1987) et *Les fils de Caïn: l'image des pauvres et des vagabonds dans la littérature européenne du XV^e^ au XVII^e^ siècle* (Paris: Flammarion, 1991).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_022

paupérisme. Des théologiens appellent à réformer l'Église et sa gestion des richesses dès le milieu du XV^e^ siècle, leurs discours et leurs propositions étant repris par les humanistes et les réformés. Une large réorientation de la piété était en jeu, à laquelle les penseurs réformés ont fermement travaillé.

Pierre Viret est entré dans le débat en des termes pleins de compassion. Son intérêt pour les pauvres se lit tout le long de sa carrière, dans ses actions comme dans ses textes : on le voit par exemple dans les pages du *Traité de Purgatoire* de 1534, dans les actes de la Dispute de Lausanne de 1536, et jusque dans les synodes béarnais qu'il préside à la fin de sa vie[2]. Viret place les bons pauvres au cœur de sa Réforme : dans une perspective de polémique interconfessionnelle, ils rendent évidents le luxe et la perversion de l'Église traditionnelle qui ne les assiste plus correctement ; ils permettent de plus de redéfinir la communauté chrétienne, qui s'occupe de ses pauvres selon les commandements de Dieu. Pour lui, la charité est indispensable pour affirmer la présence du Christ dans la communauté, elle « nous fournit d'autant de peres, de meres, de freres, de sœurs, de maris, de femmes, d'enfans, de parens, et d'amis, de maisons, d'heritages, et de possessions et chevances, qu'il y a de fideles conjoints avec nous en Jesus Christ »[3]. Inlassablement, Viret demande aux fidèles de ne pas donner leur argent au clergé catholique car ce qui est donné à « ces gras ventres, qui n'ont point de necessité, n'est pas aumosne, mais larrecin » ; ils doivent adresser leurs dons aux « pauvres filles [...], pauvres orphelins [...], gens vieilz impotentz, souffreteux et malades ». Viret dresse un portrait affligeant des pauvres à aider. Ils sont ceux qu'on « laisse transsir de faim et de froid [...] en [sa] porte, et devant les yeux », « ceux qui plourent » et qui « rompent tous les jours les oreilles, et la teste, par force de crier » après les passants, ceux qui dorment en famille « le mari, la femme, et trois ou quatre, ou cinq et six petis enfans tous couchez ensemble, tous à terre, les uns ayans les pieds contre la teste et le visage des autres, meslez ensemble, en plus grande confusion que des povres bestes brute », vivant dans des intérieurs où « tout y estoit si

2 Pierre Viret, *Traité de Purgatoire* ([Neuchâtel]: [Pierre de Vingle], 1534), par exemple 136 ; Gabrielle Berthoud, "Farel, auteur du *Traité de Purgatoire*?," in *Actes du colloque Guillaume Farel, Neuchâtel, 29 septembre–1^er^ octobre 1980*, éd. Pierre Barthel, Rémy Scheurer, Richard Stauffer (Genève, Lausanne: Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 1983), 241–252 ; *Les Actes de la Dispute de Lausanne 1536*, éd. Arthur Piaget (Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1928), par exemple 55, 290–297 ; copie des procès-verbaux des synodes béarnais, Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, ms. 433/4.

3 Pierre Viret, *Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'Evangile et en la vraye philosophie et théologie tant naturelle que supernaturelle des chrestiens, etc.*, vol. 1 (Genève: Jean Rivery, 1564), 474.

deschiré, si pourri et si sale, qu'il n'y a si belistre qui les daignast recueillir pour s'en servir, s'il les trouvoit estendus et espars par les rues »[4]. Cette description réaliste semble faire partie d'une stratégie de Viret pour émouvoir le fidèle à donner à l'indigent qu'il croise, et l'inciter à dépasser sa crainte du mendiant pour ne voir que sa souffrance. Aussi donne-t-il peu de descriptions des mauvais pauvres dans ses textes[5].

Le discours de Viret sur la pauvreté, plein de sensibilité, est nourri de sa propre expérience de pauvreté et de ses observations (à Lausanne en particulier), ainsi que des théories d'organisation de l'assistance récemment apparues et des prises de parole des théologiens l'ayant précédé. Cet article présente quelques réflexions autour de ces influences, nécessaires à la compréhension de la position du réformateur et de son projet de réforme de la société[6].

Issu d'une famille d'origine modeste (son père était « retondeur de drap »[7], soit ouvrier dans le textile) Viret a certainement connu intimement l'indigence. En 1527, il est envoyé au collège parisien de Montaigu pour poursuivre sa formation. Le collège, connu pour sa grande austérité, abritait une communauté d'étudiants pauvres, créée par le théologien d'origine flamande Jean Standonck (c. 1453–1504) pour préparer au séminaire des jeunes choisis parmi les pauvres. Leur formation, basée sur l'exercice de la pauvreté, devait leur permettre de régénérer le clergé en place, car Standonck était une figure partisane de la réforme monastique (et plus généralement de la réforme de l'Église). Pensionnaires riches (divisés entre « portionistes » nourris

4 Pierre Viret, *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentilz et payens, etc.* (s.l. [Genève]: s.n.[Jean Girard], 1542), aa 4–4v. ; *Traité de Purgatoire*, 136 ; Pierre Viret, *Dialogues du desordre qui est a present au monde, et des causes d'iceluy, et du moyen pour y remedier* (Genève: s.n. [Jean Girard], 1545), 33–35 ; Pierre Viret, *Instruction chrestienne et somme generale de la doctrine comprinse és sainctes Escritures, etc.* (s.l. [Genève]: Anastaise, 1559), 743–744.

5 Il est rare de trouver des passages où Viret évoque « ceux qui ont esté meurtriers d'euxmesmes et qui ont cauterisé et stigmatisé leur corps : ou qui ont usé de herbes et de drogues, pour rendre leur playes et leurs membres plus hideux : ou qui ont contrefaict les malades » (Viret, *Dialogues du desordre*, 275).

6 Pour plus de détails, je renvoie à ma thèse "'Subvenir à un chacun selon sa pauvreté'. Pauvreté, assistance et biens ecclésiastiques dans l'œuvre et l'action de Pierre Viret" (PhD diss., Université de Genève, 2017).

7 Guillaume de Pierrefleur, *Mémoires de Pierrefleur*, édition critique avec une introduction et des notes de Louis Junod (Lausanne: La Concorde, 1933), 27 ; voir aussi Jean Barnaud, *Pierre Viret, sa vie et son œuvre (1511–1571)* (Saint-Amans: G. Carayol, 1911), 22–23.

à la table commune et « caméristes » se nourrissant à leurs frais) et étudiants pauvres coexistaient au collège. Ces derniers, disciples de la communauté, qui n'avaient pas à payer les frais de scolarité et d'entretien (une rente et des dons permettaient à la communauté de se maintenir, et lorsque le nombre de disciple se fit plus élevé, Noël Béda, successeur de Standonck à la tête du collège, obtint le droit de les faire quêter), vivaient sur place dans des locaux aménagés à cet effet. Ils assistaient aux cours et obéissaient à une règle drastique, leur imposant une alimentation très frugale et des exercices de piété et de mortification censés leur inspirer une profonde sympathie envers les plus démunis. Après obtention de leur licence, les disciples devaient s'engager à rester à disposition de la congrégation pour une durée équivalente à celle qu'ils avaient passée dans la congrégation, mais étaient libres d'entrer en religion à tout moment. Compte tenu des moyens limités de ses parents, il est possible que Viret ait fait partie de cette congrégation, avant de fuir précipitamment Paris, et qu'il ait pu ainsi se former à moindre frais. Il y aurait alors connu, durant les près de quatre ans qu'a duré son séjour à Paris, une vie rude et pleine de privation[8].

Les premières années de son ministère ont été difficiles. Il a été, dès son premier prêche donné le 6 mai 1531 à Orbe, pasteur itinérant entre Orbe, Grandson, Payerne, Neuchâtel et Genève. La question de son financement se pose. Il était protégé par Berne mais ne recevait certainement pas de traitement fixe, du moins jusqu'à ce qu'il soit pasteur élu de Neuchâtel, dès le printemps 1533. Nous pouvons penser qu'il vivait alors chez les évangéliques qui acceptaient de l'héberger, et recevait des dons[9]. En 1536, Viret se fixe à Lausanne à la demande des Bernois. Son traitement était alors de trente florins, deux chars de vin et dix-huit coupes de froment, et il était logé par les autorités au couvent de Saint-François ; cela représentait environ le tiers de ce que gagnait, au même moment, Caroli, son collègue à la tête de l'Église[10]. Par la suite, ses salaires sont restés maigres, si bien qu'il confiait à Calvin dans une lettre datée du 7 novembre 1557 devoir user d'une « stricte économie » pour « faire en sorte

8 Marcel Godet, *La congrégation de Montaigu* (*1490–1580*) (Paris: Champion, 1912), en particulier 64–67 ; Paul Bakker, "The statutes of the College de Montaigu: prelude to a future edition," *History of Universities* 22/2 (2007), en particulier 81. Les listes des disciples de la congrégation ne sont pas, à notre connaissance, conservées. Pour un témoignage des mauvaises conditions de vie au collège, voir par exemple Érasme, *Colloques,* "L'ichthyophagie", trad. Victor Develay, vol. 2 (Paris: Librairie des Bibliophiles, 1875–1876), 304–307.

9 Barnaud, *Pierre Viret*, 47, 71, 93.

10 Ibid., 157.

de n'avoir ni excédent ni déficit »[11]. Viret a donc connu une vie de pauvreté, sans doute proche de l'état de vagabond dans sa jeunesse, ce qui le dote d'une grande compréhension pour les conditions de vie des indigents.

C'est certainement à Paris qu'il a été en contact avec la théorisation de la pauvreté. Outre l'exaltation de la pauvreté régnant à Montaigu, il a pu consulter des écrits traitant du sujet. Il y a suivi les cours de John Major, célèbre philosophe fidèle à l'esprit de pauvreté de Standonck, qui a notamment exprimé sa sensibilité aux questions socio-politiques dans son commentaire des sentences du Lombard. On y lit sa réflexion sur la redistribution des richesses des prélats aux pauvres et sur le rôle des autorités civiles dans l'enrayement de la mendicité[12]. Cette solution est aussi celle prônée par les humanistes, Érasme en premier lieu.

L'humaniste a traité de la question en 1524. Le colloque *La mendicité* détaille les pratiques des mauvais mendiants laïcs, des vagabonds qui trompent les donateurs sur leur état de santé afin d'en tirer des aumônes[13]. Érasme ne pouvait tolérer que les aumônes des fidèles, faites au nom de la charité chrétienne, aillent à ceux qui ne le méritent pas. Il souhaitait qu'elles aillent vers « nos frères et sœurs, les temples vivants du Christ, [qui] meurent de faim et de misère » ou les « temples vivants du Christ [qui] meurent de faim, tremblent de froid et souffrent toutes les privations du nécessaire »[14]. Aussi a-t-il adhéré

11 Viret à Calvin, Lausanne, 7 novembre [1557], in *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, éd. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, vol. 16 (Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1877), 688–689 (n° 2753), traduite dans *Pierre Viret d'après lui-même: pages extraites des œuvres du Réformateur etc.*, éd. Charles Schnetzler, Henri Vuilleumier et Alfred Schroeder (Lausanne: G. Bridel, 1911), 126–128. Sur la pauvreté des pasteurs neuchâtelois au milieu du XVI^e^ siècle voir *Guillaume Farel: 1489–1565: biographie nouvelle* (Neuchâtel; Paris: Delachaux & Niestlé, 1930), 614.

12 John Major, *Joannis Majoris doctoris theologi in Quartum Sententiarum quaestiones utilissimae suprema ipsius lucubratione enucleatae* (Paris: Josse Bade, 1516), f. LXXV–LXXIIII, signalé par Natalie Zemon Davis, "Assistance, humanisme et hérésie," in Natalie Zemon Davis, *Les cultures du peuple, rituels, savoirs et résistances au 16^e^ siècle* (Paris: Aubier, 1979), 56 ; voir aussi Raymond de Roover, "La pensée économique de Jean Mair, professeur à la Sorbonne et à l'Université de Saint-André en Écosse (début du XVI^e^ siècle)," *Journal des savants* 2 (1970): 65–81. Viret lui-même a écrit avoir suivi les cours de Major (Pierre Viret, *Disputations chrestiennes, en maniere de deviz*, vol. 1 (Genève: Girard, 1544), 325).

13 Érasme, "La mendicité," in *Eloge de la folie; Adages; etc.*, trad. et commentaire Claude Blum et al. (Paris: Robert Laffont, 1992), 315–321. Sur la critique des moines mendiants et plus généralement son anti-cléricalisme, dont il n'est pas question ici, voir André Godin, "Le réformisme anti-clérical d'Érasme," *Siècles* 18 (2003): 27–43.

14 Érasme, "Le pèlerinage," in *Les colloques*, trad. Victor Develay, vol. 2 (Paris: Librairie des Bibliophiles, 1875), 223–224.

aux propositions de régulation de la mendicité qui commençaient à se répandre. D'ailleurs, le colloque se termine sur un avertissement : des lois vont être édictées qui limiteront le vagabondage, à l'instar de celle proposée par Juan Luis Vives en 1526 dans son *De subventione pauperum*[15].

En rejetant la charité comme œuvre de salut, les réformateurs ont remis l'aumône au centre de la vie chrétienne[16]. Il est primordial pour eux que l'argent des fidèles serve à « l'usage de la vie humaine » et au soulagement de ceux qui souffrent d'« infirmitez corporelles qui requierent tel secours »[17]. Les réformateurs ont dû réinvestir le champ de la charité au niveau spirituel, mais aussi au niveau pratique, afin de détourner les fidèles des pratiques « idolâtres ». Viret lui-même a souligné l'inadéquation des dons faits au clergé traditionnel : « nous desrobons aux paovres, ce qui leur appartient, et les faisons jeuner, pour donner à des truantz, et gros belistres », aussi a-t-il appelé à « aider et [...] secourir tant qu'il nous sera possible, à tous nos freres, qui [...] sont faits à l'image de Dieu »[18]. Conscients des risques que la remise en question, par la Réforme, des pouvoirs séculier et spirituel pouvait entraîner (surtout après l'épisode de révolte des paysans), et voulant une société ordonnée, les réformateurs ont pu trouver dans les propositions d'encadrement des vagabonds et de rationalisation de l'assistance un moyen d'endiguer la pauvreté bien entendu, mais aussi de diffuser un message en faveur de la Réformation de la société[19].

La sélection des bons pauvres et l'implication des autorités dans la supervision de l'assistance sont devenues une des clefs de la réorganisation de

15 Érasme, "La mendicité", 321 ; Franz Bierlaire, *Érasme et ses colloques: le livre d'une vie* (Genève: Droz, 1977), 80. Sur l'œuvre de Vives, voir Juan Luis Vives, *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus, Libri II*, éd. C. Matheeussen et C. Fantazzi (Leiden; Boston: Brill, 2002) ; *The origins of modern welfare: Juan Luis Vives, "De subventione pauperum" and City of Ypres, "Forma subventionis pauperum"*, éd. Paul Spicker (Oxford; Bern: P. Lang, 2010) ; Charles Fantazzi, "Vives and the *emarginati*," in *A Companion to Juan Luis Vives*, éd. Charles Fantazzi (Leiden; Boston: Brill, 2008), 65–112.

16 Voir par exemple Viret, *De la difference*, C1 v.–C3 ainsi que ses autres ouvrages : *L'office des mortz fait par dialogues en maniere de devis* (s.l. [Genève]: Jean Gerard, 1552), 117–118 ; *De la source et de la difference et convenance de la vieille et nouvelle idolatrie*, etc. ([Genève]: Antoine Reboul, 1559), 131 ; *Exposition familière des principaux points du catéchisme et de la doctrine chrestienne faicte en forme de dialogue* ([Genève]: Jean Rivery, 1561), 54–68, 182–189 ; *Instruction Chrestienne*, t. 1, 1564, 7, 334.

17 Pierre Viret, *De la source et de la difference et convenance de la vieille et nouvelle idolatrie*, etc. (Genève: Jean Gerard, 1551) 124 ; (Genève: Jean Gerard, 1559), 172.

18 Viret, *De la difference*, aa 4 ; Viret, *De la source et de la difference*, (1551), 125 ; (1559), 173.

19 Bruce Gordon, "Switzerland," in *The Early Reformation in Europe*, éd. Andrew Pettegree (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992), 78–79.

l'aumône. Cela est particulièrement évident avec Luther. Fin observateur de son entourage et des problèmes latents, il soutenait dès 1519 dans son sermon sur l'usure et surtout, dès 1520, dans son manifeste *À la noblesse allemande,* que « chaque ville devrait prendre soin de ses pauvres et ne tolérer aucun mendiant étranger, quel que soit son nom » au travers d'un règlement qui interdit la mendicité[20]. Luther avait donc intégré la suppression de la mendicité dans son discours religieux, jusqu'à en faire une des bases de la société chrétienne réformée, et il projetait d'appliquer son idéal à la ville de Leisnig, pour laquelle il a rédigé une loi en 1523[21].

Géographiquement plus proche de Viret, Zwingli, dont la sensibilité humaniste et le rôle déterminant dans l'implantation de la Réforme en Suisse ne sont plus à démontrer, avait placé le devenir des pauvres au cœur de son programme de Réforme à Zurich[22]. L'influence de cette ville sur la théologie de Viret est encore une piste à étudier[23]. Plus que Luther encore, Zwingli a développé un programme social original à Zurich. Il a travaillé à revaloriser la figure du pauvre, tout en s'inscrivant dans la mouvance de sécularisation de l'assistance. Il a réinvesti le pauvre de sa valeur mystique et rédemptrice, en évoquant les démunis dans ses prêches. De plus, les pauvres apparaissent dans les pamphlets publiés en ville et dans les lois qui sont édictées entre 1520 et 1525, jusqu'à devenir des figures incontournables de la vie zurichoise, à la croisée des domaines spirituel et civil, ce dernier étant chargé, selon le réformateur, d'organiser l'assistance. Il faut souligner que Zwingli ne traitait pas des pauvres en des termes péjoratifs ; il ne déplorait pas leur saleté ni ne s'emportait contre leur oisiveté[24], tout comme Viret qui concentre son discours sur les « bons » pauvres.

---

20 Luther "Long sermon sur l'usure," et "Du commerce et de l'usure," in *Œuvres*, vol. 4 (Genève: Labor et Fides, 1960), 119–144 ; Martin Luther, "À la noblesse chrétienne de la nation allemande," in *Œuvres*, vol. 2 (Genève: Labor et Fides, 1966), 134. Voir aussi Harold Grimm, "Luther's Contributions to Sixteenth-Century Organization of Poor Relief," *Archiv fur Reformationsgeschichte* 61 (1970): 224–225.

21 Carter Lindberg, "Reformation Initiatives for Social Welfare : Luther's Influence at Leisnig," *The Annual of the Society of Christian Ethic*s 7 (1987): 79–99 ; Grimm, "Luther's Contributions," 226–229.

22 Gordon, "Switzerland," 76–77.

23 Karine Crousaz, *L'Académie de Lausanne entre Humanisme et Réforme* (*ca. 1537–1560*) (Leiden; Boston: Brill, 2012), 245–246, relevait déjà le lien entre Viret et Zwingli. Sur l'influence du modèle zurichois dans la région et au-delà, voir Thomas A. Brady, *Turning Swiss: Cities and Empires, 1450–1550* (Cambridge; London: Cambridge University Press, 1985).

24 Jacques Courvoisier, *De la réforme au protestantisme: essai d'ecclésiologie réformée* (Paris: Beauchesne, 1977), 27–29 ; Johann Jakob Hottinger, *Ulrich Zwingli et son époque*, trad.

La proximité des idées de Viret avec celles des penseurs de l'aire germanophone, Zwingli en particulier, est perceptible, bien que Viret ne comprenne pas l'allemand. Cela lui rendait l'accès à leurs programmes pratiques et articles de réforme en langue vernaculaire difficile, mais ne posait pas de problèmes pour les nombreux ouvrages de Luther et Zwingli disponibles en latin[25].

Un autre personnage a certainement eu une influence capitale sur Viret : Guillaume Farel. C'est lui qui a poussé le jeune Viret à prêcher en 1531, puis ils ont travaillé côte à côte à l'implantation de la Réforme dans la Suisse francophone. L'influence de Luther et de Zwingli sur les écrits de Farel est bien établie, il faut de plus considérer ici son attention particulière pour le devenir des pauvres. Il a souligné la nécessité d' « ayder son prochain », comme cela apparaît dès le titre de son *Summaire* et dans ses prières : les pauvres, les veuves et les orphelins étaient selon ses mots « destruictz » par la messe et le luxe de l'Église, qui les privait d'aumônes pour soutenir sa pompe[26].

Aimé Humbert (Lausanne: Marc Ducloux, 1844), 147–150 ; Bonnie Lynn Goding Pattison, *Poverty in the theology of John Calvin* (Eugene: Pickwick Publication, 2006), 102–105 ; Jacques-V. Pollet, *Huldrych Zwingli et le zwinglianisme. Essai de synthèse historique et théologique mis à jour d'après les recherches récentes* (Paris: Vrin, 1988), 190–192 ; Lee Palmer Wandel, *Always among us: images of the poor in Zwingli's Zurich* (Cambridge; London: Cambridge University Press, 1990) ; Lee Palmer Wandel, *Voracious idols and violent hands: iconoclasm in Reformation: Zurich, Strasbourg, and Basel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 55.

25 Josef Benzing, *Lutherbibliographie: Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod*, 2 vol. (Baden-Baden: Heitz [puis] V. Koerner, 1966–1994) ; Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli im 20. Jahrundert: Forschungsbericht und annotierte Bibliographie* (Zürich: Theologischer Verlag, 1975) ; *French vernacular books: books published in the French language before 1601*, éd. Andrew Pettegree, Malcolm Walsby, Alexander Wilkinson, vol. 2 (Leiden: Brill, 2007) ; *French books III and IV: books published in France before 1601 in Latin and languages other than French*, éd. Andrew Pettegree, Malcolm Walsby, vol. 2 (Leiden; Boston: Brill, 2012). Voir aussi Alexandre Ganoczy, *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin: le catalogue de 1572 et ses enseignements* (Genève: Droz, 1969), 76 et 76n1, 87).

26 Guillaume Farel, *Summaire, et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires a ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain* (s.l. [Neuchâtel]: s.n. [Pierre de Vingle], 1534), D1 ; Guillaume Farel, *Le pater noster et le credo en Françoys*, éd. Francis Higman (Genève: Droz, 1982), 15–18, 22–25 ; Gottfried W. Locher, "Farels sommaire und Zwinglis Commentarius," in *Actes du colloque Guillaume Farel*, vol. 1, 137–147 ; David N. Wiley, "Toward a critical edition of Farel's Sommaire: The dating of the editions of 1525 and 1542," in *Actes du colloque Guillaume Farel*, 1:203 ; Jason Zuidema et Theodore Van Raalte, *Early French reform: the theology and spirituality of Guillaume Farel* (Farnham: Ashgate, 2011), 40–41.

Le contraste entre luxe de l'Église et mauvais sort des pauvres a été exploité par les réformateurs. Cela apparaît bien dans la querelle des images : la pauvreté et l'urgence qu'il y a à assister les frères qui souffrent est un argument de poids dans la critique de l'idolâtrie[27]. Viret lui-même a dénoncé avec virulence la corruption de l'Église, qui se traduit notamment par sa volonté d'enrichissement au détriment de son devoir d'aide aux pauvres, et se lit dans la multiplication des images saintes. Outre les arguments théologiques habituels contre le culte des images, Viret a utilisé un argument social : les pauvres, définis à l'occasion comme « sainctz vivans, [...] vives images et vrais temples de Dieu », pour qui les fidèles doivent dépenser leur argent au lieu d'orner les églises[28]. L'Église, en monopolisant les dons des fidèles pour entretenir un culte des images, les a privés d'un revenu :

> Si toute ceste grande despense, qui a esté faite en choses non commandees, mais defendues de Dieu, eust esté employee à la nourriture et substentation des povres membres de Jesus Christ qui sont les vives images de Dieu : quel soulas et service en eust receu tout le povre peuple Chrestien ? Fust il demeuré povre en la Chrestienté, qui n'eust eu plus de secours, que sa necessité n'eust requis ? Combien de povres personnages eussent esté retirez du gibet, qui par necessité ont esté souventesfois contreines de faire des choses par lesquelles ils l'ont merité ? Combien de povres filles eussent esté retirees du bourdeau, qui mesmes ont esté seduites par les ministres des idoles, asçavoir par les prestres et les moynes, par le moyen de l'argent qu'ils ont amassé sous ombre de leurs idoles[29]?

L'emploi de cet argument, en particulier dans le *De la difference* (1542) et dans les deux éditions (légèrement remaniées) du *De la source et difference* qui y sont affiliées, rattache nettement Viret à Carlstadt, qui a poussé la démonstration jusqu'à justifier l'iconoclasme, à Zwingli, à Bucer et à Farel. Luther et

27 Voir notamment Olivier Christin, *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique* (Paris: Les Editions de Minuit, 1991), 36–44 ; Jérôme Cottin, *Le regard et la parole. Une théologie protestante de l'image* (Genève: Labor et Fides, 1994), 230–268 ; Carlos Eire, *War against the idols, the reformation of worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) ; Wandel, *Voracious idols* ; Jean Wirth, "Le dogme en image: Luther et l'iconographie," *Revue de l'art* 52 (1981): 9–21.

28 Viret, *De la difference*, aa 6 ; Viret, *De la source et de la difference*, (1551), 125 ; (1559), 14–16, 161, 173, 206.

29 Viret, *De la source et de la difference*, (1559), 169–170.

Calvin, qui n'ont pas insisté sur la place des pauvres dans la controverse, forment un deuxième groupe de réformateurs[30].

Cette insertion de Viret dans le champ de la polémique ne doit pas masquer sa profonde préoccupation pour les indigents. Il voit l'urgence qu'il y a à réformer l'assistance, et à se doter de systèmes organisés. Aussi, en 1545, dans une stratégie visant à piquer les fidèles, cite-t-il en exemple les Lyonnais qui, bien qu'étant selon lui « encore detenus en la captivité des erreurs et ténèbres de l'Antechrit » ont « neantmoins faict une œuvre, en cecy, vrayement evangelique et Chrestienne » et font « grand vergongne à ceux qui se glorifient de l'Evangile, s'ilz n'ont encore mis tel ordre aux povres, que ceux la »[31]. C'est que Viret commence à se désoler de voir la réforme de la charité s'installer et souhaite que les fidèles et les autorités soient confrontés à leurs devoirs vis-à-vis des bons pauvres[32]. Il déplore une charité « refroidie » qui prive les indigents de l'assistance souhaitée. Mais bien au-delà du manque de charité des hommes, signe de leur corruption et de leur mépris des préceptes divins, Viret annonce le dernier âge : « parquoy il est bien à craindre, que s'il [le monde] persevere tousiour a ainsi empirer, Dieu ne mette fin à

30 Daniel Augsburger, "Calvin et le second commandement," in *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle: textes du Colloque international tenu à Genève en 1976*, éd. Olivier Fatio et Pierre Fraenkel (Genève: Droz, 1978), 84–94 ; Irena Backus, "L'Exode 20, 3–4 et l'interdiction des images. L'emploi de la tradition patristique par Zwingli et Calvin," *Nos monuments d'art et d'histoire* 35 (1984): 319–322 ; Carl Christensen, *Art and the Reformation in Germany* (Athens: Ohio University Press; Detroit: Wayne State University Press, 1979), 23–35, 42–65 ; Cottin, *Le regard et la parole*, 261–262, 267–268 ; Eire, *War against the idols*, 58–75 ; Neil R. Leroux, "In the Christian City of Wittenberg: Karlstadt's Tract on Images and Begging," *The Sixteenth Century Journal* 34 (2003): 73–105.

31 Viret, *Dialogue du desordre*, 275, repris dans idem, *Metamorphose chrestienne faite par dialogues* (Genève: Jacques Berthet, 1561), 229. Sur le développement d'une pensée évangélique et caritative à Lyon, voir les travaux de Natalie Zemon Davis, "Gregory Nazianzen in the Service of Humanist Social Reform," *Renaissance Quarterly* 20 (1967): 455–464 ; "Assistance, humanisme et hérésie : le cas de Lyon," in Natalie Zemon Davis, *Les cultures du peuple* (Paris: Aubier Montaigne, 1979), 40–112. Sur Jean de Vauzelles, une des figures clef de ce mouvement, consulter Elsa Kammerer, "Jean de Vauzelles dans le creuset lyonnais. Littérature humaniste et pensée religieuse au cœur des échanges entre Lyon, la cour de France, l'Italie et l'Allemagne dans la première moitié du XVI^e siècle," *L'information littéraire* 58 (2006): 32–37.

32 Voir Claire Moutengou Barats "L'influence de Pierre Viret dans une proposition d'assistance publique à Lausanne, l'ordonnance des pauvres de 1550," in *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme: pensée, action, contextes religieux*, éd. Karine Crousaz et Daniela Solfaroli Camillocci (Lausanne: Antipodes, 2014), 311–329.

l'empire d'iceluy, par quelque horrible vengeance, comme il l'a jadis fait du temps du deluge »[33]. Avec cette lecture eschatologique, Viret reprend Augustin ou Jean Raulin, pour qui le refroidissement de la charité était signe que le monde est entré dans son sixième âge, l'âge de la vieillesse comme le nomme aussi Viret[34].

Tous ses efforts convergent vers un point : relancer la charité pour favoriser l'accueil des frères qui souffrent de la pauvreté dans la société chrétienne réformée, ce qui demandait des structures fiables. Or, qui de plus représentatif du frère qui souffre que le pauvre réfugié ?

Viret était directement confronté aux réfugiés à Lausanne et Genève. En 1538 déjà, les Bernois ont demandé à ce que son salaire soit augmenté en compensation des nombreuses aumônes qu'il leur faisait[35]. Rapidement, il adresse une *Epistre envoyee aux fidèles conversans entre les chrestiens papistiques* puis une *Admonition et consolation aux fidèles, qui deliberent de sortir d'entre les papistes*[36]. Il y donne des conseils spirituels et pratiques, et incite les fidèles accueillant à la charité. Il dépeint « l'angoisse en laquelle ces povres personnages sont [...] de laisser aussi leurs femmes et enfans, cela semble bien dur et estrange », le désespoir de « ne savoir ou les mener, ny dequoy les nourrir », la « peur de tomber en indigence et en povreté », l'âpreté de la « povreté [qui] les vient assaillir, comme un homme armé : et qu'il se faut disposez, ou à jeuner, ou à travailler en des mestiers bien aspres, et non accoustumez ». Il interpelle directement celui qui envisage de sortir de France : « Quand tu auras abandonné et perdu tout ton bien, et que tu te seras retiré en une autre terre estrange, ou tu n'as parens, ny amiz, ny moyen aucun d'y vivre : qu'est-ce que tu y feras, et toy et ton mesnage ? Dequoy y vivras-tu ? »[37].

---

33 Viret, *Dialogues du desordre*, 95 ; Pierre Viret, *Le monde à l'empire etc.* (Genève: Bres, 1561), 246–247.

34 Jean-Marie Le Gall, *Les moines au temps des réformes: France (1480–1560)* (Seyssel: Champ Vallon, 2001), 146 ; Augustin Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église, la doctrine des Âges du monde* (Paris: Beauchesne, 1964), 314–316.

35 Barnaud, *Pierre Viret*, 175 ; Ernest Chavannes, "Liste de réfugiés français à Lausanne, de juin 1547 à décembre 1574," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 21 (1872): 463–478 ; Gordon, "Switzerland," 91–92 ; Anne-Marie Piuz, Liliane Mottu-Weber, *L'Economie genevoise, de la Réforme à la fin de l'Ancien Régime. XVI^e–XVIII^e siècles* (Genève: Georg, 1990), 46, 149.

36 Pierre Viret, *Epistre envoyee aux fideles conversans entre les chrestiens papistiques etc.* ([s.l.]: [s.n.], 1543) ; Pierre Viret, *Admonition et consolation aux fidèles, qui deliberent de sortir d'entre les papistes, pour eviter idolatrie, etc.*, ([s.l.]: [s.n.], 1547).

37 Viret, *Admonition et consolation*, 3–5, 8–9.

C'est pourquoi il conseille aux fidèles voulant fuir leur pays de se munir de biens, pour soi et pour son prochain si possible. Il les prévient, ce qui démontre toute sa compréhension face à la réalité sociale, que :

> Là même où l'Evangile est presché purement, il advient souventesfoys que les povres fidèles, qui s'y retirent, n'y trouvent nul moyen d'y vivre : ou par faute de la charité de ceux qui y sont, qui est bien froide, ou du tout gelée : ou pourtant qu'ils sont povres, et les pays povre, et qu'ilz n'ont pas dequoy secourir à ceux qui y viennent : ou pour les mettre en besongne[38].

Le discours tenu par Viret sur les pauvres présente un intéressant mélange d'influences et d'expériences personnelles conjugué aux cadres politiques dans lesquels il a évolué, laissant apparaître la sensibilité de l'homme d'Église. Viret avait bien saisi l'ampleur du problème social de l'indigence et souhaitait y répondre par son programme de régénération de la société. Il a déployé une stratégie particulière qui consistait à remettre les pauvres au cœur de la communauté, en mettant un accent sur leurs difficultés, telles celles éprouvées par les réfugiés. Réformateur de la deuxième génération évoluant dans un territoire où la Réforme est placée sous la protection du magistrat dès 1536, Viret a été confronté à l'accueil de réfugiés. Or, le climat de défiance à l'égard des vagabonds ainsi que les difficultés conjoncturelles (que Viret avait bien analysés), n'étaient pas favorables à l'accueil en masse d'étrangers. C'est pourquoi la revalorisation de la figure de l'indigent est aussi importante dans son œuvre. C'est d'ailleurs un aspect sur lequel Viret est peut-être intervenu en Béarn (territoire alors indépendant de la France où la souveraine Jeanne d'Albret soutenait la Réforme), où la définition des bons pauvres, auparavant basée principalement sur l'origine géographique de l'assisté, repose, dans l'ordonnance religieuse de 1571, sur l'aptitude à travailler, intégrant explicitement les étrangers, ouvrant ainsi l'assistance locale à d'éventuels réfugiés[39].

---

38 Ibid., 5, 13.

39 « Nous appellons tous ceux vrays pauvres, qui sont pauvres honteux, les vesves et les orphelins, les estrangers, les prisonniers, les jeunes enfans, et les filles a marier, les artisans qui ne peuvent par leur travailh pourvoir a ce qui leur deffaut, et tous ceux qui n'ont nul moyen ny par eux ny par autres et qui ne peuvent travailler pour subvenir à leur necessité » (Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, ms 433/4, f. 37 ; voir aussi Christian Desplat, "Réforme calviniste et assistance dans le Béarn protestant," in *Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge, Actes du congrès de Nice* (Paris: CTHS, 1996), 301 ; Janine Garrisson-Estèbe, *Protestants du Midi: 1559–1598* (Toulouse: Privat, 1991), 260.

Bibliographie

Sources imprimées

Les Actes de la Dispute de Lausanne 1536, édité par Arthur Piaget. Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1928.

Calvin, Jean. *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, édité par Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz et Eduardus Reuss, vol. 16. Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1877.

Érasme. "L'ichthyophagie." In *Colloques*, traduit par Victor Develay, vol. 2, 304–307. Paris: Librairie des Bibliophiles, 1875–1876.

Érasme. "La mendicité." In *Eloge de la folie ; Adages ; etc.*, traduction et commentaire de Claude Blum et al., 315–321. Paris: Robert Laffont, 1992.

Érasme. "Le pèlerinage." In *Les colloques*, traduit par Victor Develay, vol. 2, 223–224. Paris: Librairie des Bibliophiles, 1875.

Farel, Guillaume. *Le pater noster et le credo en Françoys*, édité par Francis Higman. Genève: Droz, 1982.

Farel, Guillaume. *Summaire, et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires a ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain*. S.l. [Neuchâtel]: s.n. [Pierre de Vingle], 1534.

Luther, Martin. "À la noblesse chrétienne de la nation allemande." In *Œuvres*, vol. 2, 81–156. Genève: Labor et Fides, 1966.

Luther, Martin. "Du commerce et de l'usure." In *Œuvres*, vol. 4, 119–144. Genève: Labor et Fides, 1960.

Major, John. *Joannis Majoris doctoris theologi in Quartum Sententiarum quaestiones utilissimae suprema ipsius lucubratione enucleatae*. S.l. [Paris]: venundantur a sui impressore Iodoco Badio, s.d. [1516].

Pierrefleur, Guillaume de. *Mémoires de Pierrefleur*, éd. critique avec une introduction et des notes de Louis Junod. Lausanne: La Concorde, 1933.

Spicker, Paul (ed). *The origins of modern welfare: Juan Luis Vives, "De subventione pauperum" and City of Ypres, "Forma subventionis pauperum"* Oxford; Bern: P. Lang, 2010.

Viret, Pierre. *Admonition et consolation aux fidèles, qui deliberent de sortir d'entre les papistes, pour eviter idolatrie,* etc. S.l.: s.n., 1547.

Viret, Pierre. *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentilz et payens,* etc. S.l. [Genève]: s.n. [Jean Girard], 1542.

Viret, Pierre. *De la source et de la difference et convenance de la vieille et nouvelle idolatrie*, etc. S.l. [Genève]: Antoine Reboul, 1559.

Viret, Pierre. *De la source et de la difference et convenance de la vieille et nouvelle idolatrie*, etc. Genève: Jean Gerard, 1551.

Viret, Pierre. *De la source et de la difference et convenance de la vieille et nouvelle idolatrie*, etc. Genève: Jean Gerard, 1559.

Viret, Pierre. *Dialogues du desordre qui est a present au monde, et des causes d'iceluy, et du moyen pour y remedier*. Genève: s.n. [Jean Girard], 1545.

Viret, Pierre. *Disputations chrestiennes, en maniere de deviz*, vol. 1. Genève: Girard, 1544.

Viret, Pierre. *Epistre envoyee aux fideles conversans entre les chrestiens papistiques etc*. S.l. : s.n., 1543.

Viret, Pierre. *Exposition familière des principaux points du catéchisme et de la doctrine chrestienne faicte en forme de dialogue*. S.l. [Genève]: Jean Rivery, 1561.

Viret, Pierre. *Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'Evangile et en la vraye philosophie et théologie tant naturelle que supernaturelle des chrestiens, etc*., vol. 1. Genève: Jean Rivery, 1564.

Viret, Pierre. *Instruction chrestienne et somme generale de la doctrine comprinse és sainctes Escritures, etc*. S.l. [Genève]: Anastaise, 1559.

Viret, Pierre. *Le monde à l'empire etc*. Genève: Bres, 1561.

Viret, Pierre. *L'office des mortz fait par dialogues en maniere de devis*. S.l. [Genève]: Jean Gerard, 1552.

Viret, Pierre. *Metamorphose chrestienne faite par dialogues*. Genève: Jacques Berthet, 1561.

Viret, Pierre. *Pierre Viret d'après lui-même : pages extraites des œuvres du Réformateur etc*., édité par Charles Schnetzler, Henri Vuilleumier et Alfred Schroeder. Lausanne: G. Bridel, 1911.

Viret, Pierre. *Traité de Purgatoire*. S.l. [Neuchâtel]: s.n. [Pierre de Vingle], 1534.

Vives, Juan Luis. *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus, Libri II*, édité par C. Matheeussen et C. Fantazzi. Leiden; Boston: Brill, 2002.

Littérature

Augsburger, Daniel. "Calvin et le second commandement." In *Histoire de l'exégèse au XVI^e^ siècle: textes du Colloque international tenu à Genève en 1976*, édité par Olivier Fatio et Pierre Fraenkel, 84–94. Genève: Droz, 1978.

Backus, Irena. "L'Exode 20, 3–4 et l'interdiction des images. L'emploi de la tradition patristique par Zwingli et Calvin." *Nos monuments d'art et d'histoire* 35 (1984): 319–322.

Bakker, Paul. "The statutes of the College de Montaigu: prelude to a future edition." *History of Universities* 22/2 (2007): 76–111.

Barnaud, Jean. *Pierre Viret, sa vie et son œuvre (1511–1571)*. Saint-Amans: G. Carayol, 1911.

Benzing, Josef. *Lutherbibliographie: Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod*, 2 vol. Baden-Baden: Heitz [puis] V. Koerner, 1966–1994.

Berthoud, Gabrielle. "Farel, auteur du *Traité de Purgatoire*?" In *Actes du colloque Guillaume Farel, Neuchâtel, 29 septembre–1^er^ octobre 1980*, édité par Pierre Barthel, Rémy Scheurer et Richard Stauffer, 241–252. Genève, Lausanne: Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 1983.

Bierlaire, Franz. *Érasme et ses colloques: le livre d'une vie*. Genève: Droz, 1977.

Brady, Thomas A. *Turning Swiss: Cities and Empires, 1450–1550*. Cambridge; London: Cambridge University Press, 1985.

Chavannes, Ernest. "Liste de réfugiés français à Lausanne, de juin 1547 à décembre 1574." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 21 (1872): 463–478.

Christensen, Carl. *Art and the Reformation in Germany*. Athens: Ohio University Press; Detroit: Wayne State University Press, 1979.

Christin, Olivier. *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*. Paris: Les Editions de Minuit, 1991.

Cottin, Jérôme. *Le regard et la parole. Une théologie protestante de l'image*. Genève: Labor et Fides, 1994.

Courvoisier, Jacques. *De la réforme au protestantisme: essai d'ecclésiologie réformée*. Paris: Beauchesne, 1977.

Crousaz, Karine. *L'Académie de Lausanne entre humanisme et Réforme* (*ca. 1537–1560*). Leiden; Boston: Brill, 2012.

Davis, Natalie Zemon. "Assistance, humanisme et hérésie." In Natalie Zemon Davis, *Les cultures du peuple, rituels, savoirs et résistances au 16e siècle*, 40–112. Paris: Aubier, 1979.

Davis, Natalie Zemon. "Gregory Nazianzen in the Service of Humanist Social Reform." *Renaissance Quarterly* 20 (1967): 455–464.

Desplat, Christian. "Réforme calviniste et assistance dans le Béarn protestant." In *Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge, Actes du congrès de Nice*. Paris: CTHS, 1996, 293-306.

Eire, Carlos. *War against the idols, the reformation of worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Fantazzi, Charles. "Vives and the *emarginati*." In *A Companion to Juan Luis Vives*, édité par Charles Fantazzi, 65–112. Leiden; Boston: Brill, 2008.

French books III and IV : books published in France before 1601 in Latin and languages other than French, édité par Andrew Pettegree, Malcolm Walsby, vol. 2. Leiden; Boston: Brill, 2012.

French vernacular books : books published in the French language before 1601, édité par Andrew Pettegree, Malcolm Walsby et Alexander Wilkinson, vol. 2. Leiden: Brill, 2007.

Gäbler, Ulrich. *Huldrych Zwingli im 20. Jahrundert: Forschungsbericht und annotierte Bibliographie*. Zürich: Theologischer Verlag, 1975.

Ganoczy, Alexandre. *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin: le catalogue de 1572 et ses enseignements*. Genève: Droz, 1969.

Garrisson-Estèbe, Janine. *Protestants du Midi: 1559–1598*. Toulouse: Privat, 1991.

Gascon, Richard. "Économie et pauvreté au XVIe et XVIIe siècles: Lyon ville exemplaire et prophétique." In *Études sur l'Histoire de la Pauvreté*, édité par Michel Mollat, vol. 2, 747–760. Paris: Publications de la Sorbonne, 1974.

Gascon, Richard. *Grand commerce et vie urbaine au XVI^e siècle: Lyon et ses marchands (environs de 1520–environs de 1580)*. Paris et La Haye: Mouton, 1971.

Geremek, Bronislaw. *Les fils de Caïn: l'image des pauvres et des vagabonds dans la littérature européenne du XV^e* au XVII^e *siècle*. Paris: Flammarion, 1991.

Geremek, Bronislaw. *La potence ou la pitié: l'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Gallimard, 1987.

Godet, Marcel. *La congrégation de Montaigu (1490–1580)*. Paris: Champion, 1912.

Gordon, Bruce. "Switzerland." In *The Early Reformation in Europe*, édité par Andrew Pettegree, 78–79. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992.

Grimm, Harold. "Luther's Contributions to Sixteenth-Century Organization of Poor Relief." *Archiv fur Reformationsgeschichte* 61 (1970): 222–234.

Guillaume Farel: 1489–1565: biographie nouvelle. Neuchâtel; Paris: Delachaux & Niestlé, 1930.

Gutton, Jean-Pierre. *La société et les pauvres en Europe, (XVI^e–XVIII^e siècles)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

Gutton, Jean-Pierre. *La société et les pauvres: l'exemple de la généralité de Lyon, 1534–1789*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

Hottinger, Johann Jakob. *Ulrich Zwingli et son époque*, traduit par Aimé Humbert. Lausanne: Marc Ducloux, 1844.

Kammerer, Elsa. "Jean de Vauzelles dans le creuset lyonnais. Littérature humaniste et pensée religieuse au cœur des échanges entre Lyon, la cour de France, l'Italie et l'Allemagne dans la première moitié du XVI^e siècle." *L'information littéraire* 58 (2006): 32–37.

Le Gall, Jean-Marie. *Les moines au temps des réformes: France (1480–1560)*. Seyssel: Champ Vallon, 2001.

Leroux, Neil R. "In the Christian City of Wittenberg: Karlstadt's Tract on Images and Begging." *The Sixteenth Century Journal* 34 (2003): 73–105.

Lindberg, Carter. "Reformation Initiatives for Social Welfare: Luther's Influence at Leisnig." *The Annual of the Society of Christian Ethics* 7 (1987): 79–99.

Locher, Gottfried W. "Farels sommaire und Zwinglis Commentarius." In *Actes du colloque Guillaume Farel, Neuchâtel, 29 septembre–1^er octobre 1980*, édité par Pierre Barthel, Rémy Scheurer et Richard Stauffer, 137–147. Genève, Lausanne: Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 1983.

Luneau, Augustin. *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église, la doctrine des Âges du monde*. Paris: Beauchesne, 1964.

Moutengou Barats, Claire. "L'influence de Pierre Viret dans une proposition d'assistance publique à Lausanne, l'ordonnance des pauvres de 1550." In *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme: pensée, action, contextes religieux*, édité par Karine Crousaz et Daniela Solfaroli Camillocci, 311–329. Lausanne: Antipodes, 2014.

Moutengou Barats, Claire. "'Subvenir à un chacun selon sa pauvreté'. Pauvreté, assistance et biens ecclésiastiques dans l'œuvre et l'action de Pierre Viret." PhD diss., Université de Genève, 2017.

Pattison, Bonnie Lynn Goding. *Poverty in the theology of John Calvin*. Eugene: Pickwick Publication, 2006.

Piuz, Anne-Marie et Mottu-Weber, Liliane. *L'Économie genevoise, de la Réforme à la fin de l'Ancien Régime. XVI^e^–XVIII^e^ siècles*. Genève: Georg, 1990.

Pollet, Jacques-V. *Huldrych Zwingli et le zwinglianism. Essai de synthèse historique et théologique mis à jour d'après les recherches récentes*. Paris: Vrin, 1988.

Roover, Raymond de. "La pensée économique de Jean Mair, professeur à la Sorbonne et à l'Université de Saint-André en Écosse (début du XVI^e^ siècle)." *Journal des savants* 2 (1970): 65–81.

Wandel, Lee Palmer. *Always among us: images of the poor in Zwingli's Zurich*. Cambridge; London: Cambridge University Press, 1990.

Wandel, Lee Palmer. *Voracious idols and violent hands: iconoclasm in Reformation: Zurich, Strasbourg, and Basel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Wiley, David N. "Toward a critical edition of Farel's Sommaire: The dating of the editions of 1525 and 1542." In *Actes du colloque Guillaume Farel, Neuchâtel, 29 septembre–1^er^ octobre 1980*, édité par Pierre Barthel, Rémy Scheurer et Richard Stauffer, 203–218. Genève, Lausanne: Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 1983.

Wirth, Jean. "Le dogme en image : Luther et l'iconographie." *Revue de l'art* 52 (1981): 9–21.

Zuidema, Jason et Van Raalte, Theodore. *Early French reform: the theology and spirituality of Guillaume Farel*. Farnham: Ashgate, 2011.

« Mieulx vault essuyvre la verité en petit nombre… » Choisir le bon côté et définir les adversaires dans l'*Epistre très utile* de Marie Dentière

Daniela Solfaroli Camillocci

1 La femme chrétienne de Tournai et ses historien-ne-s

Au printemps 1539 paraît à Genève, avec une fausse adresse typographique, une *Epistre très utile* (…). *Contre les Turcz, Juifs, Infideles, Faulx chrestiens, Anabaptistes, et Lutheriens*.[1] L'écrit est adressé à Marguerite de Navarre par une « femme chrestienne de Tornay », qui signe la dédicace à la reine, selon les tirages, M. D. ou Marie Dentière. L'ouvrage, censuré quelques mois après sa parution par le Conseil de Genève, a néanmoins partiellement circulé dans le contexte romand dans les années suivantes[2].

C'est à travers l'*Epistre* que les historiens genevois du XIX^e^ siècle ont redécouvert Marie Dentière (1495–1561) comme une figure représentative de l'implantation la Réforme à Genève. L'intérêt pour les idées religieuses de la prédicatrice picarde est cependant lié à l'essor des *women studies* dans les années 1980. L'*Epistre* a été étudiée du point de vue théologique, pour l'originalité de

1 Marie Dentière, *Epistre très utile faicte et composée par une femme chrestienne de Tornay, envoyée à la Royne de Navarre sœur du Roy de France. Contre les Turcz, Juifs, Infideles, Faulx chrestiens, Anabaptistes, et Lutheriens* (« Anvers » [Genève]: « Martin l'Empereur » [Jean Girard]), 1539). In-octavo petit de 32 feuillets signés A-D (ci-après : *Epistre*).

2 L'ouvrage a eu deux tirages, celui signé Marie Dentière est probablement conçu en vue d'une circulation en France ; l'autre, signé M. D., et avec une préface abrégée, viserait peut-être une circulation locale : William Kemp et Diane Desrosier-Bonin, "Marie d'Ennetières et la petite grammaire hébraïque de sa fille d'après la dédicace de l'*Epistre* à Marguerite de Navarre (1539)," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 60/1 (1998): 116–134. Les registres du Conseil de Genève mentionnent 1500 exemplaires dont plus des deux tiers auraient été saisis ; l'exemplaire possédé par la bibliothèque du MHR à Genève (côte MHR D Den 1) présente une annotation avec le nom du propriétaire et la date « 1540 » : *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, éd. André-Louis Herminjard, vol. 5 (Genève; Bâle; Lyon: H. Georg; Paris: G. Fischbacher, 1878), 295–304 (transcription d'extraits de l'ouvrage et des registres du Conseil); Gabrielle Berthoud, *Antoine Marcourt réformateur et pamphlétaire du « Livre des marchans » aux placards de 1534* (Genève: Droz, 1973), 65–70.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_023

sa perspective sur le ministère des femmes dans l'Église (Dempsey Douglass) ; comme un document témoignant de l'engagement des femmes dans la propagande religieuse (Head) ; comme un exemple historique, tardif et isolé, de la théologie des laïques dans la Réforme francophone (Backus)[3]. Les recherches ultérieures sur Marie Dentière ont entre autres permis de préciser des aspects importants d'un parcours biographique singulier, qui demeure cependant en bonne partie inconnu[4].

L'article pionnier d'Irena Backus reste une référence essentielle au sujet du « féminisme théologique » de cet écrit, qui en est l'aspect le plus apparent et spécifique[5]. L'*Epistre* a récemment attiré l'attention des historiens du livre et de la littérature intéressés par le cercle des prédicateurs réuni autour de Guillaume Farel au cours des années 1530 et qui est désormais désigné comme le « groupe de Neuchâtel », en raison du fait que ce groupe se pourvoit d'une visibilité éditoriale grâce aux presses du typographe Pierre de Vingle, actif entre Genève et Neuchâtel jusqu'à 1535[6]. La lecture historiographique de Marie Dentière comme théologienne réformée et auteure à part entière a été en partie nuancée par ce courant de recherche. Les publications des membres du groupe sont considérées comme des écrits collectifs de service, visant à donner une ample diffusion aux thèmes de la propagande religieuse. L'ouvrage signé par Marie Dentière présente

3 Jane Dempsey Douglass, *Women, Freedom and Calvin* (Philadelphia Pa.: The Westminster Press, 1985), 40–45; Eadem, "Marie Dentière Use of Scripture in her Theology of History," in *Biblical Hermeneutics in Historical Perpective*, éd. Mark S. Burrows, Paul Rorem (Grand Rapids Michigan: W. E. Eerdman, 1991), 225–242 ; Thomas Head, "Marie Dentière, a Propagandist for the Reform," in *Women Writers of the Renaissance and Reformation*, éd. Katharina M. Wilson (Athens Ga.: The University of Georgia Press, 1987), 260–283; Irena Backus, "Marie Dentière: un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme?," *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* 137/2 (1991): 177–195.

4 William Kemp et Diane Desrosiers-Bonin, "D'Ennetières, Marie (Dentière; 1495–1561)," in *Encyclopedia of Women in the Renaissance*, éd. Diana Maury Robin, Anne R. Larsen, Carole Levin (Santa Barbara Calif.: ABC-CLIO, 2007), 113–115 ; Mary B. McKinley, "Les fortunes précaires de Marie Dentière au XVI^e^ et XIX^e^ siècle," in *Royaume de Femynie. Pouvoirs, contraintes, espaces de liberté des femmes de la Renaissance à la Fronde*, dir. Kathleen Wilson-Chevalier, Eliane Viennot (Paris: Champion, 1999), 27–39.

5 Cynthia Skenazi, "Marie Dentière et la prédication des femmes," *Renaissance and Reformation* 21 (1997): 5–18 ; Mary B. McKinley, "Introduction," in Marie Dentière, *Epistle to Marguerite de Navarre and Preface to a Sermon by John Calvin* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2004), 1–48.

6 Voir à ce sujet les indications de Diane Desrosier-Bonin, "L'*Epistre* de Marie Dentière et les écrits du groupe de Neuchâtel," in *Ecrire et conter: mélanges de rhétorique et d'histoire littéraire du XVI^e^ siècle offerts à Jean-Claude Moisan*, éd. Marie-Claude Malenfant, Sabrina Vervacke (Laval: Presses de l'université de Laval, 2003), 179–192.

de traces discursives significatives des idées religieuses diffusées dans les imprimés évangéliques romands de ces années[7]. En s'appuyant sur les renvois textuels aux ouvrages postérieurs du second époux de Marie Dentière, Antoine Froment, lui-même prédicateur et ensuite publiciste et historiographe[8], aussi bien que sur le rôle actif qu'il a joué dans la publication et diffusion de la lettre signée par sa femme, l'*Epistre* a finalement été comprise comme une production littéraire « du couple », notamment en ce qui concerne les idées théologiques[9].

Cette contribution ne propose pas de découvrir des aspects religieux inédits de l'*Epistre* qui paraît désormais bien étudiée sous cet angle. Tout en gardant en l'arrière-plan l'idée du « féminisme théologique » de Marie Dentière et, plus en général, la question de l'autorité mise en avant par la signature féminine, je souhaite revenir sur l'argumentation polémique de l'ouvrage, afin d'en analyser les divers enjeux[10]. Le renouveau des intérêts pour la première implantation de la Réforme dans l'espace romand a ouvert des perspectives qui méritent des approfondissements. La présence d'une signature féminine dans les publications de ces années est sans doute un indicateur des pratiques plurielles de propagande religieuse qui marquent l'action des membres du groupe de Neuchâtel, et ce également après la collaboration typographique avec Vingle. Il faut toutefois rappeler que du point de vue textuel l'*Epistre* affirme un seul sujet—une femme—qui met en avant son expérience personnelle comme l'expression d'un témoignage religieux inspiré. Cette subjectivation littéraire aux tons polémiques, en elle-même significative sur le plan historique, est la raison principale de la réception problématique de cet écrit dans le contexte politique genevois et dans les milieux religieux réformés.

La lettre ouverte de la femme chrétienne de Tournai n'est en effet pas un « simple » ouvrage de polémique anti-romaine. Elle défend l'œuvre des serviteurs de l'Évangile qui seraient persécutés ou très mal reçus dans les territoires

7 Isabelle C. Denommé, "La vision théologique de Marie Dentière et le groupe de Neuchâtel," et Diane Desrosier-Bonin, "L'*Epistre* de Marie Dentière et les dédicaces évangéliques offertes à la famille royale avant 1540," in *Le livre évangélique en français avant Calvin. Études originales, publications d'inédits, catalogue d'éditions anciennes*, éd. Jean-François Gilmont, William Kemp, *Nugae Humanisticae sub signo Erasmi* 4 (2004): 180–197; 199–211.

8 Voir la contribution de Geneviève Gross dans ce même volume.

9 Denommé, "La vision théologique de Marie Dentière".

10 D'autres aspects de l'*Epistre*, en relation à la prédication de Marie Dentière à Genève, ont été abordés dans un article sous presse : Daniela Solfaroli Camillocci, "Carismi femminili tra continuità e rotture: Marie Dentière e la Riforma delle donne (Ginevra, 1535–1561)," in *Scritture, carismi, istituzioni: percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*, éd. Concetta Bianca e Anna Scattigno (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura).

romands. Par conséquent, sa publication a d'abord été interprétée comme une action pamphlétaire de soutien à Farel et Calvin, qui en avril 1538 avaient été bannis de Genève, avec leur collègue Élie Coraud. La censure de l'ouvrage a été ainsi considérée comme un acte émanant de leurs opposants au sein du Conseil. Cette explication ne permet cependant pas de comprendre certains aspects des vicissitudes éditoriales de l'imprimé ni, surtout, le crescendo d'allusions critiques au couple Froment et Dentière contenues dans les lettres de Farel et Calvin, échangées entre 1537 et 1542 avec Christophe Fabri et Pierre Viret[11]. Par ailleurs l'*Epistre*, qui mentionne en effet Farel, Viret et Froment (mais sans nommer Calvin) comme « prescheurs de l'Evangile »[12], élargit sa dénonciation à toutes attitudes qui font obstacle à l'action des « vrais » chrétiens. Sont ainsi blâmées non seulement les persécutions religieuses qui amènent à une violence fratricide et la connivence des princes avec les persécuteurs à des fins d'opportunisme politique, mais aussi les ambitions d'affirmation personnelle de certains réformateurs et les pratiques dissimulatrices que d'autres évangéliques justifient pour des raisons qui sont présentées comme « charnelles » et donc mondaines. Le discours théologique anti-romain, qui soutient dans l'*Epistre* la critique anticléricale, aux visées féministes, des « sages du peuple », pourrait dès lors servir de miroir pour identifier et dénoncer les raisons des conflits internes à la mouvance réformée dans l'espace francophone. Dans le même temps, cet usage stratégique de la polémique religieuse contre la papauté reflèterait les divisions au sein des anciens collaborateurs du groupe de Neuchâtel et, par là même, dévoilerait la tentative, de la part d'une voix réformatrice minoritaire et autonome, d'ouvrir des nouveaux espaces de visibilité religieuse.

2 Questions de censure, de style et du genre (de l'auteur-e)

Pour essayer de mieux comprendre ce caractère spécifique de l'écrit, il faut d'abord revenir sur l'histoire de sa censure. Quelques jours après leur

11 *Correspondance des Réformateurs*, vol. 4 (Genève, Bâle: H. Georg ; Paris: M. Levy, 1872), 257, 295 ; ibid., vol. 5 (Genève, Bâle, Lyon: H. Georg; Paris: G. Fischbacher, 1878), 151; ibid., vol. 6 (Genève, Bâle, Lyon: H. Georg; Paris: G. Fischbacher, 1883), 173–174, 176 ; ibid., vol. 8 (Genève, Bâle, Lyon: H. Georg; Paris: G. Fischbacher, 1893), 103–109, publié également in *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, vol. 11/II (Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1873), 427–430 (ci-après : CO suivi des indications du vol./t. et col.).

12 *Epistre*, [d6r.]. La référence après la fin « On n'a pas congneu que j'aiy donné du froment » (cit. libre d'Am 8, 6) est généralement lue comme une allusion à Antoine Froment.

publication, le Conseil de Genève confisque les imprimés à la demande des quatre « prédicants » de la ville. Jacques Bernard, Henri de La Mare, Jean Morand, Antoine Marcourt exerçaient le ministère pastoral après le bannissement de Jean Calvin, Élie Coraud et Guillaume Farel en avril 1538, les deux premiers étant déjà dans le territoire de Genève avant que n'éclate le conflit de leurs collègues avec les magistrats, les deux autres ayant été appelés quelques mois après[13]. Les pasteurs dénoncent l'*Epistre* comme représentant un ouvrage faux et dangereux pour l'honneur de la ville et pour la foi. Jean Girard, soupçonné à juste titre d'en être l'imprimeur, est interrogé et emprisonné, selon l'usage, en vue de l'ouverture d'une procédure d'enquête. C'est alors que l'époux de Marie Dentière, Antoine Froment, diacre à Thonon sous la juridiction des Bernois depuis 1537, se présente devant le Conseil pour décharger l'imprimeur et demander la restitution des livres confisqués. Il affirme que l'auteure de la lettre est bien sa femme, qui quelques temps auparavant avait écrit à la reine pour l'informer des événements récents, mais déclare être le seul responsable de la publication. Il a de son côté transcrit le texte de la lettre qu'il a confié à l'imprimeur, en le payant pour son travail et en se réservant une partie des imprimés. Il ajoute qu'il souhaiterait disposer librement de sa marchandise, et qu'il est également prêt à défendre le bien-fondé de l'ouvrage à la place de sa femme, si cette dernière n'est pas jugée apte à maintenir devant les autorités le fait qu'« icelle *Epistre* est(re) selon Dieu »[14].

L'affaire est entretemps traitée aussi par le Conseil de Berne, qui écrit à Genève dans les semaines suivantes, en communiquant avoir donné le livre en lecture à des « savants » afin de connaître si l'on pouvait en autoriser la circulation. Pendant l'été 1539 le Conseil de Berne, qui a confié cette tâche aux ministres de Lausanne (parmi lesquels figure Pierre Viret), approuve la confiscation des imprimés pour des raisons politiques. Le pasteur chargé de la lecture Béat Comte déclare en effet que l'*Epistre* est correcte sur le plan scripturaire et religieux, mais que certains arguments pourraient à être mal interprétés par « des adversaires ». Par ailleurs, le titre de l'imprimé affirme qu'une femme, « dont ce n'est pas l'office de prophétiser dans l'Eglise », l'a dicté et composé, alors que « cela n'est pas vrai »[15].

---

13 Berthoud, *Antoine Marcourt*, 34–37.

14 *Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin*, vol. 4/1 (Genève: Droz, 2009), 194–211 ; 204. Des extraits des registres sont publiés in *Correspondance des Réformateurs*, 5:302–303; 332–333. Sur l'interrogatoire de Girard, voir notamment Berthoud, *Antoine Marcourt*, 65–70.

15 *Correspondance des Réformateurs*, 5:333 et Berthoud, *Antoine Marcourt*, 69n204 : d'après l'extrait ici reproduit du registre du Conseil de Berne (26 août 1539), le livre de Froment

La conclusion de cette affaire n'est pas connue, mais les traces de ses rebondissements sont visibles jusqu'en 1542, quand Calvin est appelé par le Conseil à donner son avis sur l'opuscule, suite à une nouvelle requête adressée par Froment en vue de récupérer ses livres[16]. Dès le début de la querelle, les autorités politiques et religieuses de Berne et de Genève, qui mentionnent toujours l'*Epistre* comme le « petit livre de Froment », assument unanimement que—contrairement aux dires de Froment—sa femme Marie Dentière, signataire de l'ouvrage, n'en est pas l'auteure. Il me semble doublement important de souligner ce fait, tout d'abord parce que le rôle enseignant éventuel d'une femme est présenté par les ministres-censeurs comme le seul argument qui, s'il était avéré, pourrait éventuellement autoriser une censure ecclesiastique de l'ouvrage. En deuxième lieu, parce que (en anticipant les censures) la légitimation apologétique du bon droit d'une femme d'intervenir sur des sujets religieux joue justement un rôle central dans cet écrit, qui se compose de trois parties. L'*Epistre* proprement dite est précédée par deux paratextes, l'adresse personnelle de M. D. à Marguerite de Navarre et une courte « Defense des femmes ».

L'écrit signé M. D. ou Marie Dentière appartient en somme au genre littéraire de la lettre détournée, une correspondance privée qui en raison de sa publication devient un témoignage public, suivant un usage de l'imprimé à des fins polémiques et de propagande qui est aussi courant parmi les membres du groupe de Neuchâtel[17]. Ce caractère épistolaire est souvent fictionnel et les correspondants sont le cas échéant fictifs. En revanche, dans les brouillons de son travail historiographique de la fin des années 1540 conservés à Genève, Antoine Froment précise encore que Marie Dentière avait écrit à Marguerite de Navarre, qui était « sa commère », pour répondre à une requête de la reine elle-même, qui souhaitait être mise au courant du différend ayant amené au renvoi « des ministres de la Parolle »[18]. Au-delà des raisons et des modes de

---

n'est pas contre la Sainte Écriture « nec contra fidem religionemque nostram », mais présente certains « articles » qui « a malis malitiosisque in aliam interpretari partem queant » ; il n'est donc pas considéré « convenable pour ce temps ».

16 *Correspondance des Réformateurs*, 5:322 (registres du Conseil de Genève, 16 août 1542). Le Conseil demande à Calvin une lecture de l'ouvrage, mais son avis n'est pas enregistré. Sur ce premier cas de censure libraire à Genève, voir Ingeborg Jostock, *La censure négociée. Le contrôle du livre à Genève, 1560–1625* (Genève: Droz, 2007), 34–36.

17 Voir par exemple [Guillaume Farel], *Lettres certaines d'aucuns grands troubles advenuz à Geneve, avec la disputation faicte l'an 1534* ([Neuchâtel: Pierre de Vingle, 1535]) ou Jean Critin, *Copie de unes lettres escriptes par frere Jehan Critin, dit Bretonniere, cordelier de Granson, estant alors à Bezenson, addressées à frere Georges Bourgeoys* ([Neuchâtel: Pierre de Vingle, 1536]).

18 Cit. in *Correspondance des Réformateurs*, 5:456–457.

cette correspondance personnelle, du rôle joué par Froment dans la révision de la lettre en vue de son impression—et de la part qu'il a eue dans l'édition de cet écrit polémique—il faudra considérer l'*Epistre* de la manière dont elle se présente, c'est-à-dire comme un témoignage public d'une femme, signataire d'une adresse à une autorité politique féminine qui était aussi une figure exemplaire de la culture littéraire et religieuse de ces années. Dans sa lettre, Marie Dentière critique les adversaires des prédications évangéliques, qui sont dénoncés comme faux chrétiens et comparés aux Turcs et aux Juifs. Elle demande encore à la reine de mettre de l'ordre dans ses territoires et d'intervenir en faveur des vrais fidèles de Jésus Christ, en sollicitant l'intervention du roi son frère pour mettre un terme aux divisions religieuses et aux persécutions. Il faut par ailleurs noter que le *Miroir de l'âme pécheresse* de Marguerite de Navarre, qui avait été l'objet de polémiques à Paris en 1533, suite à une tentative de censure par les théologiens de la Sorbonne, est réimprimé à Genève, toujours par Jean Girard, en cette même année 1539[19]. Cette contiguïté éditoriale entre le *Miroir* et l'*Epistre* pourrait dévoiler une stratégie spécifique. Elle signifierait l'intention d'impliquer la reine de Navarre à l'intérieur d'un camp religieux en mouvement, mais qui promettait alors de gagner des espaces d'expression politique, en raison du passage à la Réforme des principales villes romandes.

3 Les divisions de la chrétienté et leurs raisons

Une tension prophétique certaine traverse cet écrit. Elle est présente dès les références initiales aux Écritures mentionnées après le titre. Tirées du prophète Joël, de Paul et de l'évangile de Luc, elles annoncent la promesse de l'œuvre de Dieu contre les ennemis, en réponse à la demande qui lui est adressée par l'assemblée repentante des fidèles assiégés et qui expriment leur désarroi. L'enchaînement des références proclame ensuite la réalisation du dessein de Dieu dans l'action des humbles et des méprisés, telles les femmes elles-mêmes, qui se trouvent en mesure de confondre les savants et les grands de la terre et affirment ainsi l'omnipotence divine sur toutes les vaines affirmations de la sagesse humaine.

19 Marguerite de Navarre, *Le miroir de la treschrestienne princesse Marguerite de France, royne de Navarre, duchesse d'Alençon et de Berry: auquel elle voit et son neant, et son tout* (Genève: Jean Girard, 1539). Sur les tentatives de censurer la nouvelle édition du *Miroir*, voir désormais Jonathan A. Reid, *King's Sister–Queen of Dissent: Marguerite of Navarre (1492–1549) and her Evangelical Network*, 2 vols. (Leiden: Brill, 2009), 1:427–430.

Dans la dédicace à Marguerite de Navarre et dans les premières pages du texte, l'idée du soutien divin dans les troubles religieux émerge à travers la représentation des conflits des communautés. Déchirés par la violence des divisions qui dissolvent les liens familiaux et domestiques, les hommes et les femmes sont également placés face au doute intérieur engendré par les diverses orientations du débat doctrinal. Il s'agit d'un thème qui est répandu dans d'autres publications évangéliques de ces années 1530, mais loin d'être une simple entrée en matière, ce panorama sombre correspond au quotidien des persécutions religieuses en France et des guerres dans les territoires romands[20]. Marie Dentière interprète les conflits communautaires comme une réalisation des persécutions prophétisées par Jésus-Christ lui-même à ses fidèles. De l'opposition entre persécuteurs et persécutés surgissent les autres pôles opposés qui marquent la suite des énoncés polémiques de l'*Epistre* : celui entre multitude et petit nombre, entre idolâtrie et foi et, surtout, entre les faux prophètes et les vrais serviteurs de la Parole, soit les prédicateurs maltraités ou chassés. En raison de l'aveuglement intérieur et moral qui frappe la chrétienté, ces ministres réalisent les prophéties de la persécution au nom de Jésus et incarnent, dans leur ensemble, une figure prophétique exemplaire. Les références mobilisées dans la conclusion de l'*Epistre* dénoncent le manque de reconnaissance du peuple vis-à-vis des prophètes envoyés et annoncent la chute de Babylone et sa dévastation[21].

La critique anticléricale qui assimile les savants à des faux prophètes est central dans l'*Epistre* : elle sert un discours légitimant la prise de parole par l'écrit d'une « femme chrestienne » qui s'adresse à une reine « très chrestienne » et revendique le bon droit des femmes à prendre position dans le débat qui concerne les communautés de foi, en s'activant différemment suivant leur statut social et conditions de vie respectives. En effet, Marie Dentière précise qu'en s'adressant à la reine elle entend toucher un public spécifique, celui des femmes « detenues en captivité », prisonnières de leurs doutes religieux, mais aussi des entraves sociales, et notamment les femmes incultes (les « femmelettes »)[22].

L'auteure admet que suivant l'épître de Paul à Timothée l'interdit de la prédication féminine dans les « assemblées et eglises publiques » est un précepte fondateur des communautés chrétiennes ; il reste qu'aux femmes « n'est pas deffendu d'escrire et admonester l'une l'aultre, en toute charité », ce qui

20 Michael W. Bruening, *Le premier champ de bataille du calvinisme: conflits et Réforme dans le Pays de Vaud, 1528–1559*, trad. de l'anglais (Lausanne: Antipodes, 2011), 57–67.

21 Am 8, 2–6; Ap 18, 11 ; Jr 51; Es 21, 9.

22 *Epistre*, a3r.

correspond à son seul but[23]. L'*Epistre* établit dès lors une relation étroite entre communication écrite et orale, tout en légitimant l'expression des opinions religieuses féminines dans un contexte non liturgique. Cette prise de parole féminine—écrite et/ou orale—revêt néanmoins un caractère d'exhortation publique, par la diffusion des imprimés aussi bien que par cette action d'« admonester », qui, entendue comme avertissement délivré sur un sujet d'importance, implique en soi un geste d'autorité.

Dans la « Défense pour les femmes », Marie Dentière se charge de fonder cet argument sur les Écritures, afin de démontrer le manque de fondement de l'opinion qui veut que les femmes qui débattent entre elles de la Sainte Écriture soient « trop hardies »[24]. Or, cette opinion est répandue, précise l'auteure, non seulement parmi les « calomniateurs » de la vérité mais aussi parmi « aucuns des fideles »[25]. Les fidèles de l'Évangile ne reconnaissant pas le bon droit des femmes de témoigner de la parole évangélique se comporteraient-ils comme les calomniateurs de cette Parole ? Dès son début, l'*Epistre* adopte la stratégie polémique qui est amplement exploitée dans les pages suivantes, et qui pousse les implications de la division religieuse jusqu'à leurs conséquences ultimes : « et fault nécessairement que l'un ou l'autre vive mal »[26]. L'opposition entre les « bons et fideles serviteurs de Dieu » et leurs adversaires, qui est bâtie sur le passage de l'épître de Paul aux Êphésiens[27], permet de lire la réalité fragmentée des regroupements religieux de ces années à travers une logique exclusive, volontairement polarisante. De cette manière, l'*Epistre*, qui se présente d'emblée comme une apologie des vrais serviteurs de l'Évangile, délégitime non seulement toutes oppositions et censures éventuelles aux arguments doctrinaires exposés, mais encore toutes interprétations différentes des questions en débat, telle la légitimité de la prédication féminine.

Dans la suite de la lettre, diverses formes d'infidélité à l'Évangile sont dénoncées et ramenées, par comparaison ou analogie, à l'opposition fondamentale entre chrétiens fidèles et infidèles à l'Évangile affirmée d'entrée de jeu. Les troubles des communautés de foi et les divisions sont tout d'abord expliqués par une anthropologie négative. La nature humaine est en soi la proie facile des

23 Ibid. La référence citée est 1 Tim 2, 11–12.

24 Sur la relecture de ces modèles bibliques féminins, voir les études citées d'I. Backus et C. Skenazi.

25 *Epistre* (« Defense pour les femmes »), a4r.

26 Ibid. (adresse à Marguerite), a3r.

27 Id. La référence citée est Ep 4, 4–6.

illusions et de diverses séductions découlant de la foi prêtée aux apparences. C'est de cette fragilité de l'entendement que profitent les faux prophètes, en « donnant à entendre » au peuple ce qui n'est pas : des pratiques religieuses extravagantes qui ne sont pas fondées sur l'Évangile ; une doctrine eucharistique qui, en offrant chaque jour « une chose visible et sans ame pour nostre rédemption », fait injure au sacrifice unique du Christ[28].

4 Petit nombre ou multitude : nommer et se nommer, les défis du choix

La critique qui démonte la logique courante de la foi prêtée à ce qui est « visible » sert à introduire le premier choix difficile qui est demandé aux vrais chrétiens, au nom de leur foi seule dans l'Évangile : celui de ne pas accepter la voix majoritaire en tant que telle, qui fait appel à la tradition et « au temps passé, en noz peres et predecesseurs »[29]. Deux exemples d'infidèles, les Turcs et les Juifs, témoignent du fait que cette confiance est en elle-même trompeuse, car elle sert également à légitimer leur obstination religieuse. Les Turcs confiants dans leur supériorité numérique (« plus que nation de la terre ») et, tout en vivant fort austèrement « dans l'observance de leur Alkoran », ne peuvent qu'errer, car ils ne reconnaissent pas la Trinité et le Christ[30]. La grande majorité des Juifs, les premiers appelés par Jésus, n'a pas voulu le reconnaître. Les Juifs s'assujettissent à l'observance stricte d'une Loi dont le Christ les avait libérés ; ils attendent toujours leur Messie—un roi temporel qui viendra les sauver—se glorifiant « en leur nom, Juifs, voyans, ayans les escriptures à eux peculieres, soy disans les entendre et avoir d'icelles plus d'intelligence que nulle aultre nation de la terre, tant par les prophetes que aultres qui sont sortis de leurs peres »[31].

« Mieulx vaut essuyvre la vérité en petit nombre mesme quant n'y auroit qu'un sur toute la terre, avec les bons serviteurs de Iesus : que le mensonge en grand nombre avec les infideles » : contre cette folle fidélité des infidèles, Marie Dentière rappelle que « toujours le petit nombre a suivi le bien et la multitude le mal », en déployant, entre les deux cas extrêmes des Turcs et des Juifs de très nombreux exemples tirés de l'Ancien Testament, de mauvais choix opérés

28 *Epistre*, [a6v.]–[a7r.]
29 Ibid., [b7r.].
30 Ibid., [b7r.]–[b7v.].
31 *Epistre*, cr.

par la multitude des idolâtres et de bons choix minoritaires ou isolés[32]. De ce catalogue d'erreurs des infidèles du passé sacré surgit une première remarque : plusieurs sont appelés, mais le nombre des élus sera petit. Cette remarque s'accompagne d'un constat polémique. Bien peu sont ceux qui de toute manière se nomment chrétiens et se glorifient de Dieu seul. La plupart d'entre eux, comme s'ils n'étaient pas simplement de Jésus—baptisés au nom du Christ—préfèrent adopter d'autres noms, tels « franciscains, dominiquains, clariens, mariens, augustiniens, conventistes, papistes, anabaptistes et luthériens »[33]. L'exemple des appellatifs alors amplement répandus dans le discours religieux, en associant les ordres réguliers aux dénominations, d'origine polémique, de groupements religieux en conflit, réunit dans un second catalogue d'erreurs actuelles des réalités différentes, qui sont dès lors associées à une même tendance sectaire suivant laquelle « tous y ont erré, voire nous et nos pères, ayans faulte de la grâce et miséricorde de Dieu »[34].

De cette énumération polémique se soustrait par opposition le seul exemple évoqué de fidélité minoritaire à l'Évangile, celui de « ceux qu'on nommoit Valdenses, Picars ou Turelupins » ou encore « vauldois, sorciers et *pauperes de Lugduno* ». « Jamais eux ny leurs peres n'ont creu ne donné foy à la loy papale, ne aux ceremonies d'icelle : mais on mieux aymé suyvre et endurer tormens et persecutions, que d'ensuyvre ceste meschante idole de Rome ». L'exemple de ces anciens fidèles est évoqué afin que personne ne croie « estre chose nouvelle rejecter la loy papale ». Obligés depuis le temps des apôtres à vivre comme des fugitifs « ces pauvres chrestiens et fideles » sont contraints de vivre séparés. Leur longue et tenace résistance à la papauté est la raison des persécutions accablantes, visant également à s'emparer de leurs biens grâce aux confiscations. Les épithètes qui les qualifient négativement recoupent l'attitude sectaire qui leur est reprochée et qui sert de fondement aux calomnies

32 Ibid., [b7v.]–[b8r.] Voir Backus, "Marie Dentière: un cas de féminisme théologique," qui signale ici la reprise du thème luthérien des 'restes d'Israel' du *Serf arbitre*. Ce même thème est également central dans *La Guerre et Deslivrance de la Ville des Genesve* ([Genève]: [Wygand Koeln], 1536), éd. Albert Rilliet (Genève: Charles Schuchardt, 1881), un écrit dont il reste seulement une copie manuscrite de 1754 et que les éditeurs du XIX^e^ siècle attribuent à Marie Dentière. L'attribution de cet ouvrage anonyme (l'auteur se présentant comme un « marchant demourant » à Genève) reste l'objet d'évaluation : la plupart des arguments historiques développés dans cet écrit pour mettre en avant l'action de Dieu dans la défense de la ville se retrouvent dans les écrits historiographiques d'Antoine Froment des années 1550.

33 *Epistre*, [b8v.]–cr.

34 Ibid., [b8v.].

circulant à leur sujet. L'*Epistre* dénonce cette véritable construction hérésiographique ; en même temps, elle admet que certaines pratiques des vaudois, comme le fait de s'assembler la nuit « pour ouyr la parolle de Dieu », ont surgi des persécutions qui les ont obligés depuis toujours à vivre « esgarez parmi la terre, comme pauvres brebis errantes sans pasteur »[35].

Du constat du faux christianisme qui s'affirme majoritairement parmi les chrétiens dès lors qu'ils placent leur confiance en la sagesse humaine plutôt qu'en la seule force de rédemption de l'Évangile, surgit également la critique de quelques erreurs doctrinales passées des vaudois, mais c'est la dénonciation d'« aucuns anabaptistes » qui sert ici d'argument principal. Ces derniers, en rejetant l'idée de l'élection de Dieu, s'attribuent, tout comme les papistes, la possibilité d'être justifiés par leurs œuvres et mérites. Ils ont ainsi établi « une aultre nouvelle papisterie pire que la première et plus dangereuse », car « plus fine et plus coulorée de saincteté que ne feut jamais celle du Pape ». La dénonciation du magistère papal, qui est apparemment la cible polémique principale de l'*Epistre*, vise en fait à associer à la papauté par analogie toute orientation doctrinaire et attitude individuelle qui témoigneraient de la même erreur d'attribuer « aux creatures ce qui appartient tant seulement au createur »[36].

C'est donc la « loy papale, ou aultrement nommée faulsemment chrestienne », qui est manifestement coupable d'infidélité extrême à l'Évangile. L'*Epistre* s'arrête longuement sur les erreurs doctrinales de ces faux chrétiens, qui assimilent finalement à juste titre « le pape et les siens » aux Juifs, Turcs et aux païens eux-mêmes[37]. Cette ressemblance avec les usages des infidèles est évidente tout d'abord dans les pratiques cultuelles. Les liturgies de guérison et d'exorcisme, tout comme le culte des saints, éloignent les chrétiens de Dieu, en les habituant à honorer des médiateurs humains et à se confier moins dans la miséricorde et omnipotence divine que dans leurs mérites et œuvres. Le système des dîmes et des aumônes contredit le principe de la gratuité du ministère demandé aux apôtres ; l'excommunication du pape, « ce grand Melchisedek Dieu de terre », frappe tout fidèle qui décide d'abandonner « sa secte pour prendre Jésus », et qui est dès lors censuré et persécuté par vengeance[38].

Face à une telle arrogance et violence institutionnelles, l'*Epistre* déclare la nécessité d'une séparation. S'ils refusent d'accepter la prédication, de reconnaître leurs erreurs et de s'amender, il faut dès lors « excommunier » de la vraie communauté de foi ces sectaires endurcis :

35 Ibid., c2r.–[c3v.].
36 Ibid., [c2v.].
37 Ibid., [c3v.]–c5r.
38 Ibid., c5r.

> s'ilz sont obstinez en leur malice, reiectans la doctrine, l'admonition et parolle de Dieu comme chiens et pourceaux, ne leur fault donner les choses sainctes ne les marguerites : à ce qui ne les gastent. Ains excommunier et reiecter de l'eglise de Iesus : c'est assavoir de la saincte congregation de vrays chrestiens et fideles comme membres pourris, indignes du corps de Iesus, se conformant tous à la pure parolle de dieu laquelle ne peut faillir[39].

La séparation est nécessaire pour affirmer l'illégitimité du pouvoir spirituel de la papauté qui se fonde sur l'usurpation de la royauté de Jésus-Christ, représentée dans les Ecritures par la figure de Melchisédech. Cette déclaration s'accompagne cependant du constat de la force politique de ce pouvoir. En mélangeant violence, concessions et bénéfices, la papauté est en mesure d'affaiblir les critiques et de susciter le consensus parmi les princes et leurs sujets. De ce temps, « ceux qui veulent prescher purement Iesus et sa parolle » sont chassées des cours, mais « en abjurant et retournant baiser la pantouffle de ce grand serrurier adversaire de Iesus, sont veneficiez, prebendez, rentez, coronnez et mittrez : voire qui pis est, soubz l'ombre de l'evangile »[40].

Les vices des mauvais pasteurs sont illustrés à l'intention de Marguerite de Navarre dans le but de dénoncer publiquement, en censurant l'impiété du plus grand nombre, les comportements dissimulateurs et lâches de certains réformateurs et d'attaquer, par des allusions assez ouvertes, d'autres adversaires internes à la mouvance réformatrice. Sont ainsi blâmés les arguments de ceux qui acceptent des offices ecclésiastiques en se justifiant par le fait que cela pourra leur permettre de constituer des enclaves évangéliques et d'accorder leur protection « aux pauvres freres persecutés »[41]. Il s'agit d'individus que la reine protège, en raison de sa « grande doulceur et humanité », mais dont elle

39 Ibid., [c6r.]

40 Ibid., [c7v.]. Allusions peut être à l'éloignement volontaire à Strasbourg de Jacques Lefèvre d'Etaples, rentré par la suite à Nérac sous la protection de Marguerite de Navarre en 1531 et mort en 1536. Cette identification et celles qui suivent se trouvent dans la *Correspondance des réformateurs*, 5:302–304 et elles sont généralement reprises dans la littérature critique sur l'*Epistre*.

41 Ibid., [c7v.]–[c8r.] : « (disent-ils) un aultre le feroit aussi, et mieulx vault que je le face que les infideles. Car je prescheray, je endoctrineray, je bailleray bon exemple, j'en feray des biens, retirans les paouvres frères persécutez, et aussi s'en feroit ne plus ne moins par moy, mais ce pendant je pourray crocheter une evesché ». Ce passage viserait Gerard Roussel, aumonier de la reine et, grâce à elle, évêque d'Oloron en Navarre depuis 1536. Roussel a été parmi les correspondants de Farel et parmi ses proches à Strasbourg, où par ailleurs il est en relation avec le premier époux de Marie Dentière, Simon Robert.

doit désormais se garder. La découverte de l'impiété romaine n'autorise plus chez les souverains une attitude tolérante à l'égard de ces « flatteurs », une « vermine » qui pourrait finalement « gâter » la reine elle-même, « par trop grandes papelarderies »[42].

Les derniers feuillets de l'*Epistre* sont dès lors consacrés à la dénonciation des mensonges des clercs. Dans un crescendo d'invectives anticléricales, les cibles se multiplient et les adversaires de camps opposés finalement se confondent. Les papelarderies des prélats dissimulateurs autour de la reine s'expriment dans le fait de tolérer ou justifier des pratiques religieuses qui entretiennent le peuple dans l'ignorance, tel le culte des images. Et encore, ils refusent les critiques des illettrés au sujet des abus, et notamment des femmes, en leur demandant de croire simplement, sans chercher à comprendre. Face à l'attitude double de ces exégètes savants, l'*Epistre* revendique la clarté des Écritures, qui ne se prêtent pas à des interprétations différentes suivant le genre de l'exégète ou son niveau culturel ; elle réaffirme ensuite l'égalité spirituelle des croyants signifiée par le baptême. Les débats de ces savants se réclamant du pape ou de Luther et qui oublient le nom du Christ, le seul dont il faudrait légitimement se réclamer, réactualisent l'opposition entre Paul et Apollos chez les Corinthiens[43]. L'attitude aveugle de ces clercs qui font appel aux traditions de l'Église pour préserver leurs privilèges les rapproche finalement de ces « adherans et fauteurs du pape » qui font « bataille contre Dieu », en se faisant les persécuteurs des chrétiens qui dénoncent leur mauvaise vie. Il s'agit en tout cas de lâches, remplis de venin romain, contre lesquels l'*Epistre* appelle les princes et magistrats. Les autorités politiques doivent se soustraire à leur domination afin de ne pas suivre l'exemple du Pharaon qui, ayant eu connaissance, grâce à Moïse, de la puissance de Dieu, a ensuite été puni en raison de son cœur endurci[44].

Les reproches des adversaires au sujet des divisions actuelles suscitées « des nostres » n'arrivent cependant pas « sans cause légitime ». Des « faux apostres » se cachent également dans la communauté des fidèles, tels les auteurs des troubles dont la reine a demandé d'être informée. Ces derniers sont des « moynes caffardz » qui doivent être identifiés et chassés du troupeau afin que « par faulse doctrine et meschante conversation ne seduysent plus le paovre peuple ». D'autres manipulateurs ont en revanche décidé de s'enfuir, en montrant de cette manière craindre l'approchement du jugement divin.

42 Ibid., [c8r.].

43 Ibid., dr.–v.

44 Ibid., d4r.

D'autres encore se distinguent par leur opportunisme politique ou par l'absence du courage dont devrait témoigner tout bon serviteur de l'Évangile.

Parmi les opposants des vrais ministres de Jésus sont ainsi dénoncés, par le biais d'allusions à peine voilées, des prédicateurs qui étaient auparavant des collègues de Farel, Viret, Froment et Calvin et qui sont désormais soumis à une critique serrée. Sont ici probablement visés le pasteur genevois Jacques Bernard, qui était un ancien cordelier, et l'ancien docteur de la Sorbonne Pierre Caroli, au sujet duquel l'*Epistre* n'épargne pas ses mots, mais encore Jean Morand, lui aussi un ancien sorbonien[45]. La référence aux réformateurs opportunistes et « couards » est peut-être plus spécifiquement adressée à Antoine Marcourt, le pasteur de Neuchâtel auteur des fameux placards contre la messe qui avaient suscité en France une vague de répressions, appelé à Genève pour occuper une place principale peu après le bannissement de Farel, Calvin et Coraud.

Le regard porté sur l'actualité des communautés de foi est dès lors résolument négatif. L'auteure de l'*Epistre* ne fait pas des concessions en communiquant à la reine, en conclusion, son constat d'une crise générale de l'élan réformateur :

> Peu sont de present qui ne regardent à eux mesmes, et non au peuple de Dieu, de pourveoir aux hommes et non à l'eglise de Iesus […] L'un brigue son evesché, l'aultre plaidoye son prioré, l'un se plainct, l'aultre se dueile, l'un n'a rien, l'autre est plein ; l'un a faim, l'aultre est saoul, l'un ne veult rien et cependant n'a faulte de rien. Brief ce n'est qu'avarice, ambition et confusion. Certes l'un va et l'autre vient sans estre envoyé de Dieu, faisans toute division en l'eglise de Iesus […]. Aussi les vrays pasteurs et ministres de Iesus sont persecutez, bannis et dechassez, pource qu'ilz n'ont cure ne solicitude de plaire sinon à leur Seigneur et maistre, de le servir, honnorer et priser. Auquel prie n'envoyer aultres sinon ceux qui ne demandent aultre chose que l'honneur et la gloire d'iceluy, et l'edification de tous. Ainsi soit il[46].

5 *« Luthériens ». Les usages d'un mot, entre hérésiographie et dissidence*

La revendication radicale d'une appartenance minoritaire et minorisée, celle des vrais fidèles de l'Évangile, mise en avant par l'*Epistre*, bâtit des hiérarchies

45 Ibid., [d7v.].

46 Ibid. [d8r.]–[d8v.].

de valeurs entre les divers groupements de la mouvance protestante. L'attitude des vaudois dévoile son caractère exemplaire face à des options théologiques spécifiques, comme celle des anabaptistes, mais aussi vis-à-vis des diverses sensibilités religieuses émergeant du proche entourage de la reine de Navarre ou internes au groupe de Neuchâtel, qui en sortent d'autant plus délégitimées. Par opposition au courage des vaudois, ces orientations sont dénoncées comme des dérives par des épithètes qui semblent finalement se recouper. Les auteurs des divisions sont tous des clercs flatteurs et des ventres paresseux ou « des gendarmes couards en bataille », bref des « faux apostres » qui finalement dévoilent les intentionnalités charnelles de leur œuvre. Tout en étant parfois assimilés aux mauvais clercs romains, ces adversaires internes de l'Évangile ne correspondent pas tout à fait dans l'*Epistre*, on l'a vu, aux défenseurs de la papauté, les « faux chrétiens/papistes », pas non plus aux anabaptistes—assimilés quant à eux à des papistes déguisés. Ils ne sont cependant pas individués et définis en tant que groupement. Ne serait-il dès lors possible de formuler l'hypothèse selon laquelle ces divers adversaires seraient tous implicitement compris sous le dénominateur commun de « Luthériens » ? Cet épithète, qui dans les documents de ces années définit habituellement, du côté des tenants de Rome, les adhérents aux théologies inspirées par la Réforme, désigne déjà dans le titre de l'*Epistre* les « Luthériens » parmi les cibles polémiques de l'opuscule. Cette présence n'a pas beaucoup questionné les chercheurs[47]. Si le fait de figurer dans le titre, à la différence du terme « papistes », pourrait également renvoyer à une stratégie de dissimulation éditoriale, il reste qu'à la différence des autres cibles le texte de l'*Epistre* ne précise apparemment pas l'option théologique qui autorise la critique de ce groupement. Les « Luthériens » sont d'ailleurs évoqués une fois seulement, dans la liste qui, on l'a vu, les associe à des ordres réguliers, en les situant après les papistes et les anabaptistes. Cependant, le nom de Luther figure dans un passage qui dénonce le caractère sectaire du

47 À ma connaissance, cet aspect de la lettre n'a pas été relevé à l'exception de Backus, « Marie Dentière : un cas de féminisme théologique, » 183, qui considère cette désignation polémique comme une cible « difficile à identifier ». Les magistrats de Genève semblent avoir questionné l'usage du terme. L'imprimeur Girard a été interpellé à ce sujet ; à la demande « s'il est Luthérien », il répond, d'une manière habile et significative « non mais chrétien » : Luther est « des membres de l'Eglise de Dieu, mais je ne tiens rien de Luther », cit. in Théophile Dufour, *Notice bibliographique sur le catéchisme et la confession de foi de Calvin* (*1537*) *et sur les autres livres imprimés à Genève et à Neuchâtel dans les premiers temps de la Réforme* (*1533–1540*) (Genève, 1878 ; réimpr. Genève: Slatkine reprints, 1970), 189 ; signalé par Head, "Marie Dentière, a Propagandist," 265 qui toutefois lit cet échange comme concernant moins l'imprimeur que l'*Epistre*.

débat opposant son autorité à celle du pape. Ce passage se situe en conclusion de l'attaque contre les subtilités interprétatives des ecclésiastiques entourant la reine, qui s'orienteraient vers une interprétation ambivalente des Écritures, dénoncée polémiquement comme une théologie infidèle ou charnelle.

La critique des « Luthériens » viserait moins un objet théologique spécifique qu'elle ne délégitimerait le débat exégétique savant dans lequel s'insère non seulement le cercle évangélique de Marguerite de Navarre, mais également les milieux réformateurs romands et les membres du groupe de Neuchâtel. Les clercs ou anciens clercs coupables de s'orienter vers une théologie soi-disant luthérienne et non chrétienne sont dénoncés parce qu'ils affirment leur point de vue en construisant, comme les papistes, une autorité alternative à celle du Christ. Leurs subtilités interprétatives, nuisibles au salut des incultes, sont également motivées par la volonté de préserver des privilèges ou d'affirmer des positions sociales. La reine « très chrétienne » devrait s'éloigner, comme l'a déjà fait la femme « chrétienne » de Tournai, de toutes ces manipulations cléricales, au nom de ce qualificatif, chrétien, qui seul importe mais qui implique, souligne l'*Epistre*, un devoir de témoignage public où les paroles suivent les actions, et ce indépendamment des hiérarchies sociales et du genre des témoins.

Sous la plume enflammée de la femme chrétienne de Tournai, la dénonciation de la voie majoritaire des « infidèles » et des « faux chrétiens » sert en 1539 un jeu polémique complexe, aux marges variables et pour cela troublant, mais dont les cibles principales seraient finalement moins externes qu'internes aux courants s'inspirant de la Réforme. L'ouvrage se présente à la fois comme une analyse religieuse engagée visant à identifier les différents groupements de la mouvance évangélique et à en critiquer les positions, et comme un écrit-témoin de la crise interne qui divise depuis quelques années plusieurs membres du groupe de Neuchâtel, mais que le bannissement de Farel, Calvin et Coraud en 1538 a désormais fait éclater. Les anciens membres du groupe se situent différemment dans un camp religieux encore mouvant et marqué par des clivages que l'*Epistre* dénonce comme étant tous également opposés à l'Évangile.

Ainsi dans cet écrit la polarisation religieuse vis-à-vis de Rome ne représente que le premier niveau d'un discours polémique qui entend démasquer la présence de déguisements papistes et des « papelarderies » inédites. Quelques années avant la dénonciation calvinienne qui frappe les anabaptistes, les « nicodémites » et les « libertins spirituels » et qui, entre 1543 et 1547, marquerait la mise en place d'un discours vulgarisateur adressé à la fois au public francophone et à la communauté théologique protestante, à des fins de construction confessionnelle, la polémique antiromaine de cet écrit témoigne déjà d'une

vocation hérésiographique affirmée. La rhétorique du catalogue des erreurs permet de regrouper des adversaires différents dans une même cible et d'éloigner sur le plan théologique les opposants internes, tout en les délégitimant sur le plan personnel. Surgissant d'une pratique d'écriture de l'urgence, la démarche polémique anticléricale de l'*Epistre* dévoile néanmoins, dans sa vision radicale de la fidélité à l'Évangile, des visées proprement dissidentes et qui ne tarderont pas à se manifester vers d'autres directions.

6 Une parole réformatrice en compétition ?

La correspondance entre Calvin et Viret rapporte qu'Antoine Froment rencontre Marguerite de Navarre à Lyon en 1542 ; il est bien reçu et à son retour il propose à Calvin—qui refuse avec dédain—de jouer le rôle d'intermédiaire dans les futurs contacts avec la reine[48]. Le récit de cette anecdote montre que les relations du couple Froment et Dentière avec la reine avaient repris quelques temps après la publication de l'*Epistre*, ce qui permet de penser que d'un côté comme de l'autre les critiques de cette lettre ouverte n'ont finalement pas amené à une rupture définitive. Le maintien de liens personnels avec Marguerite de Navarre pourrait en revanche donner du sens à la prise de distance de Farel et Calvin. Dans leur correspondance entre 1537 et 1542 les deux réformateurs attaquent ouvertement, tout en confinant l'expression de leur méfiance à leurs échanges personnels, l'attitude du couple Froment et Dentière, et ce indépendamment du fait que ces derniers font preuve d'une attitude conflictuelle vis-à-vis des milieux genevois[49].

L'*Epistre* confirme sur d'autres points cette proximité apparente des visées religieuses. En fait, la critique des stratégies dissimulatrices des proches de la reine de Navarre vulgarise les arguments « anti-nicodémites » du débat théologique interne aux cercles réformateurs de Strasbourg dès 1534 sur l'attitude à tenir vis-à-vis des pratiques religieuses traditionnelles dans les territoires qui, comme en France, n'acceptent pas la prédication de l'Évangile. Dans cette discussion, Farel aurait inspiré chez Calvin des positions bien plus radicales que celles exprimées par Capiton et surtout par Bucer au sujet de la responsabilité des fidèles déjà convaincus par la critique des abus. Les termes principaux de cette discussion, qui est attestée notamment par la correspondance entre théologiens, par des publications en latin (comme les *Epistolae duae* de Calvin

48 Calvin à Viret à Lausanne, de Genève 19 août 1542, in *Correspondance des Réformateurs*, 8:103–109.

49 Voir supra, note 10 pour le renvoi aux lettres échangées pendant ces années.

en 1537), ou encore par des avis théologiques destinés à une circulation restreinte[50], ne pouvaient pas être inconnus des prédicateurs proches de Farel, qui participaient aux actions de propagande religieuse. Des propos critiques visant peut-être les évangéliques de Meaux sont énoncés par Farel lui-même lors de la dispute de Lausanne en 1536[51].

En ouvrant à un public potentiellement ample le débat sur le devoir du témoignage des vrais fidèles, tout en donnant une orientation anticléricale et féministe à la critique des infidélités, l'*Epistre* s'approprie des idées débattues dans les milieux des théologiens, tout en les réorientant. Bien qu'inspiré par la théologie farellienne, l'ouvrage manifeste une orientation réformatrice autonome et, par cela même, problématique, notamment en ce qui concerne les questions des ministères communautaires et de la prédication féminine. En 1540, Farel semble considérer Froment comme un adversaire interne dont il faut se garder, d'autant plus qu'il estime que sa femme exerce sur lui une influence négative[52]. D'autres anecdotes illustrées par la correspondance de Calvin après son retour à Genève confirment cette impression.

Quelques années après l'échange tendu entre Calvin et Froment sur les affaires de Lyon, une dispute dans les rues de Genève oppose en 1546 le réformateur à Marie Dentière au sujet des robes longues portées par les pasteurs. Cette dernière critique publiquement auprès des habitants cet usage comme étant l'indice d'une forme de ‹ cléricalisation › du rôle ministériel qu'elle juge inacceptable[53]. Dans ce vif échange bien connu entre le réformateur et la prédicatrice de rue, la position de Marie Dentière témoigne, d'après le récit de Calvin, d'une méfiance certaine vis-à-vis de tout comportement religieux qui pourrait être taché d'hypocrisie cléricale. La lettre de Calvin à Farel montre par ailleurs que Dentière reprend textuellement dans sa dispute exégétique les références bibliques et les arguments polémiques mentionnés dans les premières pages

50 Voir la reconstruction fouillée de Frans Pieter van Stam, "The group of Meaux as first target of Farel and Calvin's anti-nicodemism," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 68 (2006): 253–275.

51 Ibid., 258.

52 Farel à Calvin à Strasbourg, de Neuchâtel 6 février 1540, in *Correspondance des Réformateurs*, 6:173.

53 Calvin à Farel à Neuchâtel, de Genève 1er septembre 1546, in CO, vol. 12/III (Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1874), 377–376 : Calvin confie la résolution de ce différend à la main de Dieu, mais ses lettres témoignent de tensions ultérieures, et ce jusqu'à 1549 : ibid., 580–581; 583–585 ; ibid., vol 13/IV (Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1875), 395–396.

de l'*Epistr*e, et qui fondent la dénonciation générale des savants désireux de préserver les privilèges offerts par leur état ecclésiastique[54].

Ouvrage polémique au style prophétique, l'*Epistre* présente des visées théologiques spécifiques et originales dans l'expression de son adhésion à l'orientation réformée. Relu dans le contexte de la construction plurielle de la Réforme francophone au cours des années 1530 et notamment en relation avec la crise genevoise des années 1538–1541, cet écrit fait apparaître tout un potentiel de théologie dissidente à travers la mise en circulation, auprès d'un lecteur francophone moins avisé, d'une dénonciation assez circonstanciée des « Luthériens » comme faux chrétiens, qui mobilise l'analogie avec les « papistes » en exploitant la rhétorique anti-romaine. Les stratégies évangéliques de dissimulation sont ainsi présentées comme un mode de la manipulation cléricale des « simples » et leur critique anticipe certains arguments à venir contre les « nicodémites ». Le regard négatif porté sur l'action des prédicateurs évangéliques dans le contexte romand et sur leurs profils ministériels manifeste également l'intention d'occuper des espaces de discussion utiles à la mise en avant d'une perspective réformatrice autonome. Les propos de la femme chrétienne de Tournai peuvent dès lors se lire comme l'expression d'une parole théologique qui tente de s'affirmer, dans une attitude de compétition critique à l'égard des réformateurs locaux aussi bien qu'en tension vis-à-vis d'un jeune collaborateur de Farel, Jean Calvin, dont la réputation théologique était déjà solide, mais dont l'autorité n'était pas encore si solidement établie.

Bibliographie

Sources imprimées

Calvin, Jean. *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, édité par Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, vol. 11/11. Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1873.

Calvin, Jean. *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, édité par Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, vol. 12/111. Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1874.

54 CO, vol. 12/111, 378 : « Quid sibi vult, dicebat, locus ille evangelii : venient ad vos in longis vestibus? » Calvin ne répond pas à la question de Marie Dentière, en l'accusant d'avoir interpolé deux passages différents des évangiles (Luc 20, 46 et de Mt 7, 15). Ces versets sont également cités in *Epistre*, [a6v.] : « les faulx prophètes on seduict et trompé le pauvre peuple, donnant à entendre qu'ilz sont christz et sauveurs du peuple cheminans en longues robbes et habitz de brebis ».

Calvin, Jean. *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, édité par Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, vol. 13/IV. Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1875.

Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, édité par André-Louis Herminjard, vol. 4. Genève; Bâle: H. Georg; Paris: M. Levy, 1872.

Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, édité par André-Louis Herminjard, vol. 5. Genève; Bâle; Lyon: H. Georg; Paris: G. Fischbacher, 1878.

Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, édité par André-Louis Herminjard, vol. 6. Genève; Bâle; Lyon: H. Georg; Paris: G. Fischbacher, 1883.

Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, édité par André-Louis Herminjard, vol. 8. Genève; Bâle; Lyon: H. Georg; Paris: G. Fischbacher, 1893.

Critin, Jean. *Copie de unes lettres escriptes par frere Jehan Critin, dit Bretonniere, cordelier de Granson, estant alors à Bezenson, addressées à frere Georges Bourgeoys*. S.l. [Neuchâtel]: s.n. [Pierre de Vingle], s.d. [1536].

Dentière, Marie. *Epistre très utile faicte et composée par une femme chrestienne de Tornay, envoyée à la Royne de Navarre sœur du Roy de France. Contre les Turcz, Juifs, Infidèles, Faulx chrestiens, Anabaptistes, et Lutheriens*. « Anvers » [Genève]: « Martin l'Empereur » [Jean Girard]), 1539.

Lettres certaines d'aucuns grands troubles advenuz à Geneve, avec la disputation faicte l'an 1534. S.l. [Neuchâtel]: s.n. [Pierre de Vingle], s.d. [1535].

Marguerite de Navarre. *Le miroir de la treschrestienne princesse Marguerite de France, royne de Navarre, duchesse d'Alençon et de Berry: auquel elle voit et son neant, et son tout*. Genève: Jean Girard, 1539.

Registres du Conseil de Genève à l'époque de Calvin, vol. 4/1. Genève: Droz, 2009.

Littérature secondaire

Backus, Irena. "Un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme ?" *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* 137/2 (1991): 177–195.

Berthoud, Gabrielle. *Antoine Marcourt réformateur et pamphlétaire du « Livre des marchans » aux placards de 1534*. Genève: Droz, 1973.

Bruening, Michael W. *Le premier champ de bataille du calvinisme : conflits et Réforme dans le Pays de Vaud, 1528–1559*, traduit de l'anglais. Lausanne: Antipodes, 2011.

Denommé, Isabelle C. "La vision théologique de Marie Dentière et le groupe de Neuchâtel." In *Le livre évangélique en français avant Calvin. Etudes originales, publications d'inédits, catalogue d'éditions anciennes*, édité par Jean-François Gilmont, William Kemp, *Nugae Humanisticae sub signo Erasmi* 4 (2004): 180–197.

Desrosier-Bonin, Diane. "L'*Epistre* de Marie Dentière et les dédicaces évangéliques offertes à la famille royale avant 1540." In *Le livre évangélique en français avant Calvin. Etudes originales, publications d'inédits, catalogue d'éditions anciennes*, édité par Jean-François Gilmont, William Kemp, *Nugae Humanisticae sub signo Erasmi* 4 (2004): 199–211.

Desrosier-Bonin, Diane. "L'*Epistre* de Marie Dentière et les écrits du groupe de Neuchâtel." In *Ecrire et conter: mélanges de rhétorique et d'histoire littéraire du XVI^e siècle offerts à Jean-Claude Moisan*, édité par Marie-Claude Malenfant, Sabrina Vervacke, 179–192. Laval: Presses de l'Université de Laval, 2003.

Douglass, Jane Dempsey. "Marie Dentière Use of Scripture in her Theology of History." In *Biblical Hermeneutics in Historical Perpective*, édité par Mark S. Burrows, Paul Rorem, 225–242. Grand Rapids Michigan: W. E. Eerdman, 1991.

Douglass, Jane Dempsey. *Women, Freedom and Calvin*. Philadelphia Pa.: The Westminster Press, 1985.

Dufour, Théophile. *Notice bibliographique sur le catéchisme et la confession de foi de Calvin (1537) et sur les autres livres imprimés à Genève et à Neuchâtel dans les premiers temps de la Réforme (1533–1540)*. Genève, 1878. Réimpression Genève: Slatkine reprints, 1970.

Head, Thomas. "Marie Dentière, a Propagandist for the Reform." In *Women Writers of the Renaissance and Reformation*, édité par Kathy M. Wilson, 260–283. Athens Ga.: The University of Georgia Press, 1987.

Jostock, Ingeborg. *La censure négociée. Le contrôle du livre à Genève, 1560-1625*. Genève: Droz, 2007.

Kemp, William et Desrosier-Bonin, Diane. "D'Ennetières, Marie (Dentière; 1495–1561)." In *Encyclopedia of Women in the Renaissance*, édité par Diana Maury Robin, Anne R. Larsen, Carole Levin, 113–115. Santa Barbara Calif.: ABC-CLIO, 2007.

Kemp, William et Desrosier-Bonin, Diane. "Marie d'Ennetières et la petite grammaire hébraïque de sa fille d'après la dédicace de l'*Epistre* à Marguerite de Navarre (1539)." *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 60/1 (1998): 116–134.

McKinley, Mary B. "Introduction." In Marie Dentière, *Epistle to Marguerite de Navarre and Preface to a Sermon by John Calvin*, 1–48. Chicago & London: University of Chicago Press, 2004.

McKinley, Mary B. "Les fortunes précaires de Marie Dentière au XVI^e et XIX^e siècle." In *Royaume de Femynie. Pouvoirs, contraintes, espaces de liberté des femmes de la Renaissance à la Fronde*, dirigé par Kathleen Wilson-Chevalier, Eliane Viennot, 27–39. Paris: Champion, 1999.

Reid, Jonathan A. *King's Sister–Queen of Dissent: Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, 2 vols. Leiden: Brill, 2009.

Skenazi, Cynthia. "Marie Dentière et la prédication des femmes." *Renaissance and Reformation* 21 (1997): 5–18.

Stam, Frans Pieter van. "The group of Meaux as first target of Farel and Calvin's antinicodemism." *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 68 (2006): 253–275.

Tolerant Humanists? Nikolaus Zurkinden and the Debate between Calvin, Castellio, and Beza

Ueli Zahnd

In her *Historical Method and Confessional Identity*, Irena Backus devotes a few pages to Sebastian Castellio and his understanding and appreciation of Classic sources for sacred history.[1] Confronting Castellio's use of pagan authors with Calvin's, these unassumingly written pages have, as it has almost become normal with Irena Backus' accounts, what it takes to change widespread assumptions, this time a common trait in the image of the Savoyard theologian.[2] For, other than Calvin, who adapted pagan concepts to his Christian framework, Castellio, the much vaunted humanist, appears, as early as in his *Moses Latinus* from 1546, reluctant to admit the utility of pagan philosophy for Christian ends. While, from Buisson to Guggisberg and the ongoing German edition of Castellio's works, it has become common to stress, at least for the earlier Castellio, his commitment with Classics in religious matters, too,[3] Irena Backus suggests that he did not even appreciate the utility of ethical pagan conceptions such as pity or magnanimity.[4] In two recent contributions on Plato and Flavius Josephus in Castellio's *Biblia Latina*, she confirms this lack of status of Classical thought, but in her usual modesty, she limits these findings to the specific context analyzed.[5] Yet, given this apparently fundamental nature of

1 Irena Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Studies in Medieval and Reformation Thought 94 (Leiden: Brill, 2003), 118–129. I wish to thank Michael O'Leary for his efforts to make this paper more readable.

2 For a reconsideration of Castellio's presumed scepticism, see Irena Backus, "The Issue of Reformation Scepticism Revisited: What Erasmus and Sebastian Castellio Did or Did Not Know," in *Renaissance Scepticisms*, ed. Gianni Paganini and José R. Maia Neto, International Archives of the History of Ideas 199 (Dordrecht: Springer, 2009): 63–89.

3 Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion: sa vie et son œuvre (1515–1563)*, 2 vols. (Paris: Hachette, 1892 [reprinted Nieuwkoop: B. De Graaf, 1964]), 1:319–320; Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio 1515–1563: Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 60; Uwe Plath, "Einführung," in *Sebastian Castellio: Gegen Calvin / Contra libellum Calvini*, Bibliothek historischer Denkwürdigkeiten (Essen: Alcorde-Verlag, 2015), 14.

4 Backus, *Historical Method,* 122–123.

5 Irena Backus, "Moses, Plato and Flavius Josephus. Castellio's Conceptions of Sacred and Profane in his Latin Versions of the Bible," in *Shaping the Bible in the Reformation: Books,*

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_024

Castellio's attitude towards pagan sources, it goes without saying that it must have affected other contexts where his humanist stance is concerned—and there is hardly a question in the modern image of Castellio where this humanism is more put forward than in his statements about religious tolerance in the aftermath of the Servetus affair.[6] Remaining somehow in the long shadow of Stefan Zweig's dichotomic portrayal of Castellio and Calvin, there is still a tendency in modern accounts—decreasing, it is true[7]—to short-out humane concerns with humanism[8] and thus to stress the humanist attitude of the tolerant Castellio, while Calvin's intolerance is seen as a relapse into pre-humanist, medieval conditions the Renaissance should have overcome.[9] In this vein, Calvin and those joining him would have been responsible for the decrease of humanist concerns to the effect that the European culture had to wait two

Scholars, and their Readers in the Sixteenth Century, ed. Bruce Gordon and Matthew McLean (Leiden: Brill, 2012), 143–165, and Ead., "Les extraits des *Antiquités juives* dans la Bible latine de Castellion," in *Sébastien Castellion: des Écritures à l'écriture*, ed. Marie-Christine Gomez-Géraud, Bibliothèque de la Renaissance 9 (Paris: Classiques Garnier, 2013), 207–222. For a similar dissociation of religion and politics in Castellio's thought see Maria d'Arienzo, "Deux concepts de tolérance : Sébastien Castellion et Michel de L'Hospital," in *Michel Servet (1511–1553). Héresie et pluralisme du XVI^e^ au XXI^e^ siècle*, ed. Valentine Zuber (Paris: Honoré Champion, 2007), 213–223.

6 See, with further references, Uwe Plath, *Der Fall Servet und die Kontroverse um die Freiheit des Glaubens und Gewissens. Castellio, Calvin und Basel 1552–1556* (Essen: Alcorde-Verlag, 2014), 30; see also Guggisberg, *Sebastian Castellio*, 96, 121, and Backus, "The Issue of Reformation Scepticism Revisited," 72.

7 Among the most recent contributions, see Stefania Salvadori, "Sebastian Castellio's Doctrine of Tolerance between Theological Debate and Modernity," in *New Worlds and the Italian Renaissance*, ed. Andrea Moudarres and Christiana Purdy Moudarres (Leiden: Brill, 2012), 195–223; Maria d'Arienzo, "Théologie et droit dans la pensée et les œuvres de Sébastien Castellion. Aspects méthodologiques," in *Sébastien Castellion*, ed. Gomez-Géraud, 355–369; and Luca Baschera, "Glaube und Zweifel bei Sebastian Castellio und Johannes Calvin," *Hermeneutische Blätter* 1/2 (2011): 178–190.

8 A contraction already present in Stefan Zweig, *Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt* (Wien: Herbert Reichner Verlag, 1936), 282; see also Maurice Baumann, "Calvin und Castellio: eine theologische Kontroverse anlässlich der Hinrichtung von Michel Servet," in *Johannes Calvin 1509–2009. Würdigung aus Berner Perspektive*, ed. Martin Sallmann et al. (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012), 121–137, at 135.

9 The accusation of Calvin being "medieval" is also present in Zweig, *Castellio gegen Calvin*, 102. See, as well, the statement of Heinrich Hoffmann in Kurt Guggisberg, "Johannes Calvin und Nikolaus Zurkinden. Glaubensautorität und Gewissensfreiheit," *Zwingliana* 6/7 (1937): 374–409, at 403, and Wolfgang F. Stammler, "Einführung," in *Das Manifest der Toleranz. Sebastion Castellio über Ketzer und ob man sie verfolgen soll* (Essen: Alcorde-Verlag, 2013), 12.

other centuries until the Enlightenment would achieve what Renaissance humanism had initiated.[10]

This equation of humanism and humane concerns has also affected the portrayal of other contributors to the debate on tolerance. A particularly interesting case is the one of Nikolaus Zurkinden, the later amanuensis of the State of Bern who, ever since his time as bailiff of Nyon, corresponded with Calvin and was, in one of these letters, among the first to react critically to Calvin's official *Defensio* of the execution of Servetus.[11] Even if Zurkinden was primarily a statesman, his ongoing appeal for clemency with religious deviators, an appeal pervading his impressive further correspondence with—besides Calvin—Beza, Bullinger, but also Castellio, Curio, and others, won him to be labelled a humanist,[12] and his biographer Eduard Bähler was unhesitant to stress Zurkinden's acquaintance with Classic authors such as Ovid, Lucian, and Cicero.[13]

---

10 The image of Castellio as a precursor of the Enlightenment was settled by Buisson (see, among others, his *Sébastien Castellion*, 2:216, and in this sense Étienne Barilier, "Castellion, précurseur de la tolérance religieuse ?," in *Michel Servet*, ed. Zuber, 335–348). But see now Nadia Cernogora, "Rhétorique et théologie. Castellion et l'exégèse du sens figuré dans le *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*," in *Sébastien Castellion*, ed. Gomez-Géraud, 321–344, at 327–330, and, more specifically, Backus, "Les extraits des *Antiquitiés juives*," 221, as well as Gilbert Vincent, "Protestantisme libéral, tolérance et esprit laïque : l'interprétation de l'œuvre de Castellion par Ferdinand Buisson," *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 85 (2005): 253–277.

11 Calvin's *Defensio orthodoxae fidei de Sacra Trinitate* (Ioannis Calvini opera omnia denuo recognita IV.5), ed. Joy Kleinstuber (Genève: Droz, 2009) appeared in the first weeks of 1554, and already on February 10, Zurkinden wrote to Calvin his opinion on the book (CO 15:19–22); see Eduard Bähler, "Nikolaus Zurkinden von Bern, 1506–1588. Ein Lebensbild aus dem Jahrhundert der Reformation," *Jahrbuch für Schweizerische Geschichte* 36 (1911): 215–344 and 37 (1912): 1–106, at 11–14.

12 See already Johannes Neuenhaus, "Calvin als Humanist. Dargestellt an seinem Bildungswege und an seinem Wirken," in *Calvinstudien. Festschrift zum 400. Geburtstage Johann Calvins* (Leipzig: Haupt 1909), 1–26, here 25; Henri Meylan et al., "Introduction," in *Correspondance de Théodore de Bèze*, vol. 8 (1567), Travaux d'Humanisme et Renaissance 146 (Genève: Droz, 1976), 1–12, at 8; and now Alain Dufour, *Théodore de Bèze : poète et théologien*, Cahiers d'Humanisme et Renaissance 78 (Genève: Droz, 2006), 39n27. See also Zweig, *Castellio gegen Calvin*, 210–211.

13 Bähler, "Nikolaus Zurkinden II," 50; just as liberal protestants in general, Bähler also promoted the idea that Zurkinden and the other defenders of tolerance anticipated the Enlightenment, see ibid., 72, and K. Guggisberg, "Calvin und Zurkinden." For Castellio see Valentine Zuber, "L'invention d'un héros du protestantisme libéral. Castellion aux XIX^{e}–XX^{e} siècles," in *Sébastien Castellion*, ed. Gomez-Géraud, 33–56.

Yet, in his very correspondence with Calvin, there is a detail that advises caution. For, contrarily to Castellio and despite fundamental dissensions, Zurkinden never broke with Calvin or Beza,[14] but they instead managed to find a culture of airing disagreements—and in one of these airings, Calvin complained about Zurkinden to be known for having said that he, Calvin, was rather a disciple of Cicero than a disciple of Christ: *Ciceronis potius quam Christi discipulum esse*.[15] This is all the more interesting since, at a closer look, similar reproaches can be found in Castellio's and others' arguments not only against Calvin, but also against Beza.[16] In the eyes of the defenders of tolerance, thus, one of the faults of the intolerant party seems to have been to be *too much* engaged with Cicero, the classic champion of Renaissance humanism.

It appears that the modern equation of humanist concerns with tolerance was not an equation of the 16th century. In what follows, after a short look at Zurkinden's early defense of religious tolerance, a few passages dealing with Cicero's status in the tolerance debate are discussed. It is obvious that the appeal to, or, more importantly, the denial of Cicero alone does not decide over one's humanist stance, but it should be sufficient to question any *exclusive* attribution of humanist concerns to one of the parties of the 16th century tolerance debate.

Zurkinden's early critical reaction to Calvin's *Defensio* introduces an unusual perspective, namely the one of a layperson. Zurkinden does not argue with biblical verses or rely on Classic resources. Instead he is deeply concerned with his political experience and the cruelties he observed during his time as bailiff of Sumiswald.[17] There, he had to attend to several executions of Anabaptists which he considered completely disproportionate, and this is what leads his arguments in the present case. Preferring a magistrate to

14 Calvin's response to Zurkinden's critical reaction on the *Defensio orthodoxae fidei* is lost, but it must have arrived quickly since, only two months after his first letter, Zurkinden writes to Calvin: "Literae tuae […] ex omni parte fuere gratissimae. Securum enim reddunt de vulgato illo malo pervagante omnium eruditorum animos, ut vel levissima dissentiendi suspicione oborta, protinus omnem amicitiam discerpant ac perdant" (dated April 7; CO 15:115; see Bähler, "Nikolaus Zurkinden II," 14).

15 CO 17:466.

16 See below, note 53.

17 Zurkinden explicitly states: "Neque me tantopere movent loci scripturae quos illi adduccunt ut gladii aciem a tractanda religionis causa arceant, quam stupenda exempla quae nostro tempore in plectendis Catabaptistis evenerunt" (CO 15:20; cf. Bähler, "Nikolaus Zurkinden II," 5–8). On his time in Sumiswald see Bähler, "Nikolaus Zurkinden I," 227–228.

excess in clemency rather than in rigor,[18] he fears an abuse of executions in inappropriate cases,[19] he adduces their impracticability as soon as whole communities are concerned,[20] he questions their efficacy as a threat,[21] and he warns that the Reformed churches could render no greater service to the Catholics than to reintroduce their cruelness and torment.[22] Hence, as deeply involved these concerns are, they are not brought forward on a principal level:[23] they are neither theological, nor do they reflect on the human condition as such; rather, they give evidence of a grave, but somehow pragmatic, political concern. Zurkinden, the statesman, is worried about the impression a community leaves that enforces a death sentence in religious matters, and he questions the proportionality and practicability of these sentences. This primarily political reasoning is all the more significant since, as a statesman, Zurkinden had his part in the difficult relation between Bern

18 CO 15:20: "Malo […] et magistratus et me nimia clementia et timiditate ex imperitia uti, quam propensius deflectere ad rigorem gladii" (see also below, the second citation in note 23).

19 Recounting his experience of the disproportionate execution of two anabaptist *mulierculae*, Zurkinden replies to Calvin that this example "adeo me commovet ut verear ne non maneant magistratus intra eos cancellos quibos eos constringis, ut atrocissimos tantum fidei et religionis eversores ad supplicium rapiant. Si hoc optineri posse speras non reluctor, sed vereor […] ne leves etiam errores pro capitalibus habeantur" (CO 15:20).

20 CO 15:21: "Video paucos aliquot posse hoc modo tolli, totas civitates minime: ego vero cuperem tales esse leges capitales, quarum rigor non acueretur in paucos, obtunderetur a multitudine."

21 Ibid.: "Nescire etiam homines possunt quae momenta resipiscentiae cuique erranti sint praefixa, tollique potest non exspectata poenitentia qui propediem non oneri sed ornamento ecclesiae erat futurus. Plerique enim eo sunt ingenio ut duci possint, trahi minime, vidimusque obriguisse quosdam ad supplicii mentionem, qui alioquin non erant omnino intractabiles."

22 CO 15:22: "Addo papistis nos gratius facere nihil posse quam si illorum saevitiam detestati novam ipsi patiamur et domesticam repullulare carnificinam."

23 Even when expressing his deepest commitment, Zurkinden concedes that there are extreme cases that merit a death sentence: he would prefer "meum sanguinem fundi quam cuiusquam non extreme meriti supplicio contaminari" (CO 15:20). Hence, Zurkinden is not principally opposed to executions, but he would like to reduce them to an absolute minimum, see ibid.: "Fateor tibi libenter me quoque esse ex eorum numero qui vel imperitia vel timiditate nimia gladii usum rarissimum cupiunt esse in coercendis fidei adversariis, sive proposito sive imperitia errantibus" (see also above, note 19). He was not even against the execution of Servetus, but he (just like Calvin) would have wanted him to be "alio supplicii genere sublatum" (CO 15:20). During his time as bailiff of Nyon, he applied several death penalties, see Bähler, "Nikolaus Zurkinden I," 232.

and Geneva, and one of his very political tasks was to restrict the Geneva influence in the French parts of the Bernese territories.[24] This is not to say that Zurkinden was not serious about his claims for clemency; they would remain an impressive ostinato of his correspondence.[25] Yet, they might also have served him to shape the differences between Geneva and the politics he encouraged for Bern.

That there was a political impact of the tolerance debate definitely became apparent when, first in 1558 after the demission of Beza, and then again in 1561–1562 after the one of Comte, Zurkinden tried to promote no other than Castellio to replace them at the Lausanne academy, at the time the main French school to train protestant ministers.[26] Calvin who in the meantime was at strife with Castellio not only about the question of executing heretics, but also about translating the Bible, and about predestination,[27] was personally offended by such blatant sympathy for one of his personal enemies, and it was in reaction to one of these promotions that he uttered the aforementioned complaint about Zurkinden calling him a disciple rather of Cicero than of Christ.[28] Although we have no other record of this saying, and although there was no consideration of pagan thought in Zurkinden's first criticism of Calvin's *Defensio*, it appears that, even for the Bernese statesman, besides the political dimension, a concern for the status of Classical authors came up. And, as it seems, Zurkinden was not in favor of being too much occupied with Cicero. Yet, how did this concern about the champion of Renaissance Humanism get into the debate?

---

24 Among others, Zurkinden published in 1551 for the French territories the "*Briefve et chrestienne declaration pour la Ieunesse sur les dix commandemens de Dieu* [...] *et comme on en use en La Ville de Berne, et en tout le Ressort dicelle*" in order to displace the prevalent Genevan formulars, see Bähler, "Nikolaus Zurkinden," I, 234 and II, 41. This episode was even used by Castellio as an argument against Beza, see Sebastian Castellio, *De haereticis non puniendis*, ed. Bruno Becker, Travaux d'Humanisme et Renaissance 118 (Genève: Droz, 1971), 40, 98.

25 See Bähler, "Nikolaus Zurkinden II," 3–31.

26 See Bähler, "Nikolaus Zurkinden I," 314–315, and Guggisberg, *Sebastian Castellio*, 204.

27 See Guggisberg, *Sebastian Castellio*, 153–167. As is well known, their very first disagreement happened in the 1540s, when Castellio worked in Geneva and questioned the allegorical status of the *Song of Songs*. Interestingly enough, this "heresy" was later attributed to Zurkinden, see Alfonso Salmeron, *Commentarii in Evangelicam Historiam*, vol. 1 (Madriti: apud Ludouicum Sanchez 1598), 208b.

28 The letter is undated so that it might refer either to the first (as the editors suggest in CO 17:464–467) or the second vacancy at Lausanne (as Bähler, "Nikolaus Zurkinden I," 266, suggests).

A first, but rather incidental mention of the role of Cicero appeared in Castellio's first report to the Servetus affair, his *De haereticis an sint persequendi* published under the name of Martinus Bellius in March 1554. This famous collection of material—his enemies would quickly call it a *Farrago*, a "potpourri"[29]—was printed before Castellio was aware of Calvin's *Defensio*, and it contained a short treatise published under the name of a certain Georgius Kleinberg who, today, is most often thought to be another pseudonym of Castellio.[30] In order to unsettle a hesitant reader, Kleinberg's account provided more questions than answers, and its author tried to foreclose any refutation of his suggestions, since, in one passage, he admitted that "hairsplitting malicious sophists … in opposing the truth according to their trade" might rebut everything, and be it that "to oppress the truth they draw on all the arts of the Aristotles and the Ciceros to throw dust in the eyes of the judges, as their master Cicero somewhere or other boasts that he did."[31] Far from any appreciation, Cicero appears as the champion of an art that serves to disavow facts and to combat truths such as the one presented by Kleinberg. This is not just a questioning of Cicero as a reliable guide to defend the truth, of course, but in identifying his art with sophistry it is a harsh criticism of rhetoric—and, thus, of a key aspect of Renaissance Humanism. Hence, the presence of this passage has recently been used, among others, to argue that Castellio, the "humanist," cannot have been the author of this part of *De haereticis*.[32] This argument,

29 See the title of Beza's response, below, note 37. Given the many *De haereticis* written in the debate, we are going to refer, as has become customary, to this first contribution of Castellio as *Farrago.*

30 Buisson, *Sébastien Castellion*, 2:164, suggested that Georg Kleinberg was David Joris. At the latest since Roland H. Bainton's studies (see, among others, his translation *Concerning heretics* [New York: Columbia University Press, 1935], 10), Kleinberg is usually identified with Castellio. In recent times, however, the David-Joris-hypothesis gains new support, see Mirjam van Veen, "Contaminated with David Joris's Blasphemies. David Joris's Contribution to Castellio's *De haereticis an sint persequendi*," in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 69 (2007): 313–326. See, however, below note 32.

31 *Farrago*, 135–136: "Si quis erit ita sanguinis sitiens, et Antichristi poculo ebrius, ut velit hae refellere, videat ut et omnia et vere refellat. Sunt enim quidam callidi et malitiosi sophistae, qui dum veritatem oppugnant (id quod ars eorum facere docet) […] ad opprimendum veritatem depromunt universas Aristotelum et Ciceronum artes, ut tenebras effundant oculis iudicum, sicuti se fecisse magister illorum Cicero alicubi iactat" (the translation is from Bainton, *Concerning Heretics*, 224). On Cicero deceiving the judges see Quintilian, *Institutiones oratoriae*, II, 17.21.

32 Van Veen, "David Joris's Contribution," 323. This does not question her other arguments to identify Kleinberg with David Joris.

however, presupposes the problematic identity of humanist and humane concerns. By contrast, in what follows, it will become apparent that this criticism of Cicero, and of rhetoric more generally, a criticism that seems to be aimed at a fundamental concern of Renaissance Humanism, is fully in line with later accounts Castellio wrote in his own name.

In his next contribution to the debate, it is true, Castellio seemed to rely more favourably on Cicero. Having taken note of Calvin's *Defensio*, he composed still in 1554 the *Contra libellum Calvini*, a detailed answer to Calvin that was not printed, however, during his lifetimes, but only circulated in manuscript form.[33] In the *Defensio*, Calvin had almost exclusively argued with Biblical and Patristic sources; yet, at one point, he had claimed that the protection of religious matters by the magistrate was a command of natural reason, and he had suggested to read the relevant philosophers whom he all considered to support this view.[34] Castellio, in his answer, completely denied the argument. On the one hand, he refused to follow pagan authors as long as their accounts were not confirmed by others, i.e. Christians;[35] on the other hand, he questioned the pagan's willingness to protect religion with the sword, adducing two passages from Cicero's *De legibus* where the task of punishing religious crimes was attributed to God, not the magistrate.[36] Thus, Castellio did argue with Cicero, indeed, yet he did so only to disavow the reference to Classics by Calvin, and not as a confirmation of his own account. Rather, with his denial of following pagan authors, he appears far more critical of Classic thought than Calvin, who was ready, at this point, to resort to the common natural reason. Once more, thus, pagan thought was not seen, by Castellio, as a reliable guide for Christian ends.

As is well known, the whole debate was reinforced when, in September 1554, Theodore Beza came into action and published his "Anti-Bellius," the

33 A printed version only appeared in 1612 in Amsterdam.

34 *Ioannis Calvini opera omnia denuo recognita* IV.5, 22 (= CO 8:474): "Ac primo quidem hoc dictare naturae sensum, ut in omni politia bene composita principium teneat religio, et legum praesidio integra servetur, testes sunt ipsi increduli. Legantur Philosophi, quicunque hoc argumentum tractarunt."

35 Castellio, *Contra libellum Calvini* §111, G3v.–4r.: "Praeterea cum Legislatores illi multa vitiosa tradiderint, nolo eos sequi, ne in ijs quidem quae bene tradidisse videantur, nisi ea mihi aliunde constent. […] Itaque si statuissent illi religionem ferro esse defendendam, nollem eos sequi, nisi aliunde certum testimonium haberem."

36 Ibid., G4r. : "Fecerunt enim illi Legislatores duo genera peccatorum, quorum alia Deo punienda reliquerunt, ut ea quae modo diximus; alia quia laederent homines, hominibus punienda mandarunt, ut ipse Cicero in eodem loco scribit." The reference is to *De legibus* II, 19 and 22.

De haereticis a civili magistratu puniendis, a direct response to Castellio's *Farrago*. Even if Beza explicitly named Cicero only once,[37] the question about the role of pagan thought was reinforced, too, for, already in the subtitle, Beza announced to oppose not only Bellius-Castellio, but the whole sect of "new Academics." This prominent summoning of a presumably reborn pagan philosophical school, a charge already levelled a month earlier by Calvin,[38] is all the more significant since, in the 16th century, the philosophy of the later Academy was almost exclusively known through, again, Cicero, who was himself a fellow traveller of the school.[39] In a certain sense, Beza thus summoned Cicero too, and even if it is true that his references to the "Academics" were, in most cases, unspecific for polemical reasons, at some points Beza nevertheless specified what he thought to be these Academics' misdeeds. It was, of course, their presumed scepticism.

With this charge, Beza focused on a point that was in Castellio's *De haereticis*, indeed, but not yet on a level as elaborated as Beza put it for his attack on it.[40] Bellius-Castellio had argued that, other than in moral behavior that is cognizably good or bad, religious doctrine is far more difficult to judge, i.e. it is far more difficult to say which faith is true and which one is wrong. For, if the truth of particular religious doctrines were knowable in a strict sense, there would be no dissent about religion anymore.[41] In a similar vein, Kleinberg had argued against the prosecution of heretics with the ongoing disagreement about the meaning of certain Scriptural passages, a disagreement that suggested, of course, their virtual inexplicability.[42] These arguments were primarily introduced to show how unjustified it was to kill people—who morally might have

37 Theodore Beza, *De haereticis a civili magistratu puniendis Libellus, adversus Martini Bellii farraginem, et novorum Academicorum sectam* (s.l. [Genève]: Robert Estienne, 1554), 216, where Cicero is simply referred to as a historical source for the sophist Protagoras' scepticism (see *De natura deorum* I, 29).

38 In his preface to the Genesis commentary, dated to July 31 (CO 15:200; see Guggisberg, *Sebastian Castellio*, 107).

39 See Stefania Salvadori, "Socrate contre Aristote : Sébastien Castellion et la discussion sur les modèles rhétoriques," in *Sébastien Castellion*, ed. Gomez-Géraud, 371–392, at 374.

40 Backus, "Reformed Scepticism," 73, suggests that Castellio was not even "aware in 1554 of the full implications of what he said."

41 Castellio, *Farrago*, 22–25: "De doctrina iudicare, non aeque facile est, ut de moribus. […] Si enim essent hae res tam notae, quam notum est unum esse Deum, tam inter se de his convenirent omnes Christiani, quam omnes nationes fatentur unum esse Deum."

42 Ibid., 127–128: "Non ego hic homicidas, aut adulteros, caeterosque eius generis malefícos defendo: scio, magistratui contra tales datum esse divinitus gladium. Sed propter intelligentiam locorum Scripturae, de quibus nondum certo constat (si enim constaret,

acted irreproachably—for their religious dissent; Beza, however, turned it into a fundamental problem: taking seriously Castellio's distinction between faith and knowledge, he asked programmatically: "So, what else remains but that you reintroduce Academic *akatalepsia*, so that, since there is almost no hope in certain knowledge, everybody infers what seems probable to him?"[43] For Beza, the consequence of Castellio's account was to deny the possibility of attaining truth in religious matters; but if there was no certain doctrinal knowledge, this was ultimately going to lead, as he put it at one point, to doctrinal anarchy.[44] In this regard, when identifying his adversaries with the pagan Academics, Beza fought not so much for the right to execute heterodox thinkers, as for the right to define orthodox thinking, an orthodoxy that could not be based, in his eyes, on the weak grounds of approving morally good behaviour and of contemplating mere plausibilities. Yet, in this very regard, Beza criticised thus another fundamental concern of Renaissance Humanism, namely the one of preferring human dignity and beauty to doctrinal rigidity.[45]

Castellio was scandalized at this accusation of being an Academic. During winter 1554–1555 he composed a detailed response to Beza's *Anti-Bellius*, his *De haereticis non puniendis* that, once more, would not be printed;[46] but while this was his last direct treatment of the question of punishing heretics, the accusation that he was an Academic would incite him up to his last work, the *De*

---

disputari desiisset) […] propter haec inquam, tam multos […] interfici, hoc vero eiusmodi est, ut qui id non deploret, eum hominis pectus habere non existimem."

43 Beza, *Anti-Bellius*, 65: "Ergo quid superest nisi ut Academicam ἀκαταληψίαν renovetis, ut quasi desperata certi cognitione, id sequatur quisque quod verisimile videatur?"

44 Ibid., 198: "Peius quiddam hoc est Papistica ipsa tyrannide quod isti Academici in Ecclesia Dei, sub moderationis et clementiae specie, invehere conantur, tanto scilicet peius quanto minus malum est Tyrannis quam ἀναρχία, et quanto praestat Tyrannum etiam crudelissimum, quam nullum penitus Principem habere."

45 See his discussion of the role of the second table of the Ten Commandments, ibid., 44. For Castellio's humanist ethics, see Backus, "Reformed Scepticism," 72, and Guggisberg, *Sebastian Castellio*, 96; more generally for Castellio's Erasmian heritage see Peter G. Bietenholz, *Encounters with a Radical Erasmus: Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe* (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 95–101 and 106–108. Even Zurkinden followed, in this regard, a "humanist" approach, see his maxim in an undated letter to Castellio (ed. Buisson, *Sébastien Castellion*, 2: 386): "actio esse debet vita christiani homini potius quam speculatio."

46 As a matter of fact, it was only rediscovered in the 1930s and published in 1971: Sebastian Castellio, *De l'impunité des hérétiques—De haereticis non puniendis*, ed. Bruno Becker and Marius-François Valkhoff, Travaux d'Humanisme et Renaissance 118 (Genève: Droz, 1971).

arte dubitandi from 1563.[47] In the *De haereticis non puniendis*, Castellio virtually turned the tables on Beza. To call him an Academic, he argued, was nothing but a rhetorical exaggeration that revealed who of the two disputants actually belonged to a pagan philosophical school: "When you present us as if we want that nothing is affirmed, what else is this than that you exaggerate the cause in a Ciceronian rather than a Christian manner?"[48] Building on the—parenthetically introduced—Kleinbergian adumbration of Ciceronian sophistry,[49] Castellio now fully elaborated on the reproach: what Beza did was Ciceronian, he used all the Ciceronian rhetorical ruse of exaggeration, extravagation, and ridiculing;[50] just as his master, he was skilled in defending both the truth and its opposite;[51] and he knew how to make a case from nothing.[52]

More than once, thus, Castellio finally adduced the saying which, later on, Calvin would attribute to Zurkinden, and called Beza a disciple rather of Cicero than of Christ.[53] Given the context in which it appears, it becomes clear that this saying was intrinsically linked to a criticism of Ciceronian rhetoric. Even if Castellio presented this reproach at some points together with a broadside against Aristotle and seemed thus to prolong the prevalent humanist attacks on medieval scholasticism,[54] it is apparent that, in this context of the *De haereticis non puniendis*, it was even more a criticism of humanist rhetoric itself.[55] Later on, in the *De arte dubitandi*, Castellio would intensify, for the benefit of

47 See Backus, "Reformed Scepticism," 71.

48 Castellio, *De haereticis non puniendis*, 25: "Quid quod rem ciceroniane magis, quam Christiane, exaggeras, dum nos ita traducis, quasi nihil affirmari velimus?"

49 For direct renewals of Kleinberg's account see ibid., 45 and 143.

50 See, e.g., ibid., 25, 76 (*exaggeratio*), 113, 176 (*ambages*), 143 (*derisio*).

51 Ibid., 46: "Nullum autem genus esse puto calumniandi, quod praetermiserit in hoc libro Beza. Est enim multum et diligenter in arte disserendi et dicendi versatus, quae quidem ars rationem tradit disputandi non minus contra veritatem quam pro veritate, sicut ostendit istorum vel primarius magister Cicero in libro de oratore […], unde videre licet Ciceronianum oratorem perfectum esse eum qui possit veritatem aeque oppugnare atque defendere."

52 Ibid., 132: "Istis tu artibus, Beza, possis haereticos constituere quoslibet. Nos ad alios iudices provocamus, nam vos quidem estis accusatores et quidem magis Ciceroniani quam Christiani, qui et ex non crimine crimen et ex parvo crimine magnum facere didicistis." See also ibid., 155.

53 Most explicitly ibid., 41 (*Ciceroni cuius vos magis, quam Christi, imitatores estis*); see also ibid., 25, 26, and the previous note.

54 Backus, "Reformed Scepticism," 75.

55 See, most obviously, *De haereticis non puniendis*, 46, where Castellio locates the *mundanae artis rhetoricae origo prima* in the seduction of Adam and Eve *ab illo oratore perfecto Satana*.

Cicero, his criticism of Aristotle, but even then, a fundamental reservation against Ciceronian rhetoric remained.[56] Fighting Beza's reproach that, as an Academic, Castellio was unable to present anything as the truth, Castellio, in turn, reproached Beza to be able, as a Ciceronian rhetoric, to present everything as the truth. In both cases, however, the result would have been the same.

Both Castellio and Beza—and, presumably, Calvin as well—were thus concerned with similar fears. They believed that the other party was unable to handle truth and falsity; they suspected each other to be more committed with pagan traditions than with Christianity; and, most interestingly for the present purpose, they both questioned fundamental concerns of Renaissance Humanism. While Beza challenged the humanist commitment to practical rather than to theoretical knowledge, Castellio questioned the status of rhetoric. From this perspective, it is significant that the debate took place at the beginning of the second half of the 16th century, the period, thus, when humanist educational ideals began to be replaced by Reformed Scholasticism.[57] It seems that the debate about tolerance was also part of that discussion which—as we have seen with Zurkinden's promotion of Castellio in Lausanne—was also a political one. Yet, after what has been said, it would be too simplistic to attribute the reintroduction of scholasticism to Beza and Calvin, and to see in Castellio the advocate of a jeopardized Humanism: to a certain degree, both parties built on the achievements of Humanism, but they also questioned, on both sides, fundamental humanist concerns. It is apparent, thus, that the label "humanist" cannot be applied exclusively to either side of the debate.

And Zurkinden? First of all, his correspondence documents that Castellio's writings had an immediate impact on his intellectual surroundings even without appearing in print. Whether or not Zurkinden actually had uttered, as Calvin complained, the saying about the Genevan's Ciceronianism, it is obvious from Calvin's hearsay that the saying circulated; and there are other passages in Zurkinden's correspondence that echo a familiarity with the unpublished treatises of Castellio.[58] Long after the deaths both of Castellio and Calvin, Zurkinden continued to avouch clemency in Castellio's terms, and given his interest for Castellio's side, as an old man he even echoed the debate's ambiguous

56 On Aristotle, see Salvadori, "Socrate contre Aristote," 381–386, and Backus, "Reformed Scepticism," 75f; for Cicero, see already Buisson, *Sébastien Castellion*, 2:217.

57 See Antoine de la Roche Chandieu's most interesting reflections on the advantages of scholasticism over humanism, discussed in Willem J. van Asselt et al., *Introduction to Reformed Scholasticism* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011), 82–83.

58 See, e.g., the question of the religious papist in Zurkinden's letter to Castellio (ed. Buisson, *Sébastien Castellion*, 2:408; cf. *Contra libellum Calvini*, fol. K2v.).

concern for humanism. In 1573, having consulted Beza's Latin translation and commentary of the New Testament, he considered it to be too scholarly for his personal use, which is why he asked the Genevan to suggest another edition of the New Testament *non omnino asiatice commentatus*: not overfilled with "Asian" commentaries.[59] This term, Ciceronian in nature,[60] denounced not without malignity an excess of eloquence and adornment, so that Zurkinden, by means of a Ciceronian term that revealed his own humanist affinity, criticised Beza's excess of humanist philology. As if this was not enough, he specified to Beza that he was looking for a Bible with commentaries that focused on difficult parts of Scriptures "whom many—as you in particular know—have tried to explain in vain."[61] According to Zurkinden, Beza "knew" about the virtual inexplicability of certain passages of Scriptures—yet this had been, of course, one of the fundamental arguments of Castellio in the tolerance debate. Even in a delayed reverberation of this debate, it is apparent, thus, that the appeal to or denial of humanist concerns was no sign of one's humane concerns.

Bibliography

Printed Sources

Beza, Theodore. *Correspondance de Théodore de Bèze*, edited by Alain Dufour and Béatrice Nicollier, vol. 14 (1573). Genève: Droz, 1990.

Beza, Theodore. *De haereticis a civili magistratu puniendis Libellus, adversus Martini Bellii farraginem, et novorum Academicorum sectam*. S.l. [Geneva]: Robert Estienne, 1554.

59 Zurkinden to Beza, 31 July 1573, in: *Correspondance de Théodore de Bèze*, vol. 14 (1573), ed. Alain Dufour and Béatrice Nicollier (Genève: Droz, 1990), n. 1009, 162: "Caeterum quia doctis et linguarum peritis magis convenit liber ille, quam iis, qui sententiae verborum Christi servatoris tantummodo intenti, non admodum curiosi sunt in consectandis proprietatibus singulorum verborum, certi alioquin de fide sui interpretis, rogo te vehementer, ut si quid tu vel alius quispiam tibi probatus in Novum Testamentum non omnino asiatice commentatus est, mihi per hunc nostrum significes, ut emendum curem."

60 See Cicero, *Brutus*, 325, and *Orator*, 230–231.

61 Zurkinden to Beza, 31 July 1573, 162: "Habentur hic multa multorum hujus argumenti scripta, sed non tam foelici (ut mihi quidem videtur) Minerva […] maxime ubi prima facie pugnare secum Scriptura videtur, aut nodus aliquis latet, ut in explicanda serie genealogiae Christi […] et aliis, quae tu multis scis frustra esse tentata."

Calvin, John. *Defensio orthodoxae fidei de Sacra Trinitate*. Ioannis Calvini opera omnia denuo recognita IV.5, edited by Joy Kleinstuber. Genève, Droz, 2009.

Calvin, John. *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, édité par Guillaume Baum, Edouard Cunitz, et Edouard Reuss, vols. 8, 15, 17. Brunswick: C. A Schwetschke, 1870–1877.

Castellio, Sebastian. *Concerning heretics*, translated by Roland H. Bainton. New York: Columbia University Press, 1935.

Castellio, Sebastian. *De l'impunité des hérétiques—De haereticis non puniendis*, edited by Bruno Becker and Marius-François Valkhoff, Travaux d'Humanisme et Renaissance 118. Genève: Droz, 1971.

Castellio, Sebastian. *Gegen Calvin / Contra libellum Calvini*, edited by Uwe Plath, Bibliothek historischer Denkwürdigkeiten. Essen: Alcorde-Verlag, 2015.

Cicero. *Brutus*.

Cicero. *Orator*.

Salmeron, Alfonso. *Commentarii in Evangelicam Historiam*. Vol. 1. Madriti: apud Ludouicum Sanchez 1598.

Literature

Asselt, Willem J. van et al. *Introduction to Reformed Scholasticism*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011.

Backus, Irena. "Les extraits des *Antiquitiés juives* dans la Bible latine de Castellion." In *Sébastien Castellion: des Écritures à l'écriture*, edited by Marie-Christine Gomez-Géraud, Bibliothèque de la Renaissance 9, 207–222. Paris: Classiques Garnier, 2013.

Backus, Irena. *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Studies in Medieval and Reformation Thought 94. Leiden: Brill, 2003.

Backus, Irena. "The Issue of Reformation Scepticism Revisited: What Erasmus and Sebastian Castellio Did or Did Not Know." In *Renaissance Scepticisms*, edited by Gianni Paganini and José R. Maia Neto, International Archives of the History of Ideas 199, 63–89. Dordrecht: Springer, 2009.

Backus, Irena. "Moses, Plato and Flavius Josephus. Castellio's Conceptions of Sacred and Profane in his Latin Versions of the Bible." In *Shaping the Bible in the Reformation: Books, Scholars, and their Readers in the Sixteenth Century*, edited by Bruce Gordon and Matthew McLean. Leiden: Brill, 2012.

Bähler, Eduard. "Nikolaus Zurkinden von Bern, 1506–1588. Ein Lebensbild aus dem Jahrhundert der Reformation." *Jahrbuch für Schweizerische Geschichte* 36 (1911): 215–344 and 37 (1912): 1–106.

Barilier, Étienne. "Castellion, précurseur de la tolérance religieuse ?" In *Michel Servet (1511–1553). Héresie et pluralisme du XVI^e^ au XXI^e^ siècle*, edited by Valentine Zuber, 335–348. Paris: Honoré Champion, 2007.

Baschera, Luca. "Glaube und Zweifel bei Sebastian Castellio und Johannes Calvin." *Hermeneutische Blätter* 1/2 (2011): 178–190.

Baumann, Maurice. "Calvin und Castellio: eine theologische Kontroverse anlässlich der Hinrichtung von Michel Servet," in *Johannes Calvin 1509–2009. Würdigung aus Berner Perspektive*, edited by Martin Sallmann et al., 121–137. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012.

Bietenholz, Peter G. *Encounters with a Radical Erasmus: Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

Buisson, Ferdinand. *Sébastien Castellion: sa vie et son œuvre (1515–1563)*, 2 vols. Paris: Hachette, 1892. Reprinted Nieuwkoop: B. De Graaf, 1964.

Cernogora, Nadia. "Rhétorique et théologie. Castellion et l'exégèse du sens figuré dans le *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*." In *Sébastien Castellion: des Écritures à l'écriture*, edited by Marie-Christine Gomez-Géraud, Bibliothèque de la Renaissance 9, 321–344. Paris: Classiques Garnier, 2013

D'Arienzo, Maria. "Deux concepts de tolérance : Sébastien Castellion et Michel de L'Hospital." In *Michel Servet (1511–1553). Héresie et pluralisme du XVI^e^ au XXI^e^ siècle*, edited by Valentine Zuber, 213–223. Paris: Honoré Champion, 2007.

D'Arienzo, Maria. "Théologie et droit dans la pensée et les œuvres de Sébastien Castellion. Aspects méthodologiques." In *Sébastien Castellion: des Écritures à l'écriture*, edited by Marie-Christine Gomez-Géraud, Bibliothèque de la Renaissance 9, 355–369. Paris: Classiques Garnier, 2013.

Dufour, Alain. *Théodore de Bèze: poète et théologien*, Cahiers d'Humanisme et Renaissance 78. Genève: Droz, 2006.

Guggisberg, Hans R. *Sebastian Castellio 1515–1563: Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Guggisberg, Kurt. "Johannes Calvin und Nikolaus Zurkinden. Glaubensautorität und Gewissensfreiheit." *Zwingliana* 6/7 (1937): 374–409.

Meylan, Henri et al. "Introduction." In *Correspondance de Théodore de Bèze*, vol. 8 (1567), Travaux d'Humanisme et Renaissance 146, 1–12. Genève: Droz, 1976.

Neuenhaus, Johannes. "Calvin als Humanist. Dargestellt an seinem Bildungswege und an seinem Wirken." In *Calvinstudien. Festschrift zum 400. Geburtstage Johann Calvins*, 1–26. Leipzig: Haupt, 1909.

Plath, Uwe. "Einführung." In *Sebastian Castellio: Gegen Calvin / Contra libellum Calvini*, Bibliothek historischer Denkwürdigkeiten. Essen: Alcorde-Verlag, 2015.

Plath, Uwe. *Der Fall Servet und die Kontroverse um die Freiheit des Glaubens und Gewissens. Castellio, Calvin und Basel 1552–1556*. Essen: Alcorde-Verlag, 2014.

Salvadori, Stefania. "Sebastian Castellio's Doctrine of Tolerance between Theological Debate and Modernity." In *New Worlds and the Italian Renaissance*, edited by Andrea Moudarres and Christiana Purdy Moudarres, 195–223. Leiden: Brill, 2012.

Salvadori, Stefania. "Socrate contre Aristote : Sébastien Castellion et la discussion sur les modèles rhétoriques." In *Sébastien Castellion: des Écritures à l'écriture*, edited by Marie-Christine Gomez-Géraud, Bibliothèque de la Renaissance 9, 371–392. Paris: Classiques Garnier, 2013.

Stammler, Wolfgang F. "Einführung." In *Das Manifest der Toleranz. Sebastion Castellio über Ketzer und ob man sie verfolgen soll*, 9–24. Essen: Alcorde-Verlag, 2013.

Veen, Mirjam van. "Contaminated with David Joris's Blasphemies. David Joris's Contribution to Castellio's *De haereticis an sint persequendi*." In *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 69 (2007): 313–326.

Vincent, Gilbert. "Protestantisme libéral, tolérance et esprit laïque : l'interprétation de l'œuvre de Castellion par Ferdinand Buisson." *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 85 (2005): 253–277.

Zuber, Valentine. "L'invention d'un héros du protestantisme libéral. Castellion aux XIX^e^–XX^e^ siècles." In *Sébastien Castellion: des Écritures à l'écriture*, edited by Marie-Christine Gomez-Géraud, Bibliothèque de la Renaissance 9, 33–56. Paris: Classiques Garnier, 2013.

Zweig, Stefan. *Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt*. Wien: Herbert Reichner Verlag, 1936.

"Flowers Wrought in Carpets": Looking Afresh at the *Homily against Peril of Idolatrie*[*]

Antoinina Bevan Zlatar

2015 did much to focus the mind on the impact of the Reformation on artistic expression in England in the sixteenth and seventeenth centuries. In late November, Margaret Aston's *Broken Idols of the English Reformation* appeared, the long-awaited sequel to her 1988 *England's Iconoclasts*.[1] 2015 was also the 30th anniversary of Patrick Collinson's dazzling, thought-provoking 1985 Stenton Lecture "From Iconoclasm to Iconophobia: the Cultural Impact of the Second English Reformation." To mark the occasion, scholars from the fields of early modern history, the visual arts, and literature convened to debate the ways in which the findings of the last 30 years had challenged Collinson's bold thesis.[2]

Collinson had argued that around 1580 reformers in England had ceased to make use of the "popular cultural vehicles" of the stage play, ballad, and graphic image in marked contrast to the first generation of reformers who had deployed these forms so creatively. This renunciation of a reformist use of traditional popular art forms—the move from "iconoclasm to iconophobia" of his title—amounted to a "watershed," a "creeping ascetic totalitarianism" ("From Iconoclasm to Iconophobia", 25). In his discussion of the visual arts, Collinson focused on the absence of pictures in English books that cried out for illustrations—a forceful demonstration of "the absolute refusal of so many late Elizabethan and Jacobean religious communicators to appeal to the senses and to popular taste" (22). As for ecclesiastical art, he suggested that "in principle and more often than not in fact the pictures with which pre-Reformation

* This research stems from a book project titled "Making and Breaking Images in John Milton's England", generously funded by a Swiss National Science Foundation scholarship.

1 My debt to Margaret Aston's work will quickly become apparent in what follows. In *Broken Idols* Aston supplements her nuanced earlier treatment of the "ambiguous" Tudor pronouncements on images by widening her scope to include the reigns of James I and Charles I. *Broken Idols* is the sum of a life spent pondering the history of iconoclasm from the Lollards to William Dowsing, and at over 1000 pages long, it is a feast that I have barely finished eating let alone digesting.

2 "After Iconophobia," workshop convened by Tara Hamling and Jonathan Willis, Shakespeare Institute, Stratford, July 2–3, 2015.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_025

churchgoers had been familiar—the Trinity […]—were now altogether destroyed or […] slobbered over with whitewash" (23). Moving swiftly on to the 1620s and 1630s and the arrival of van Dyck and Rubens, Collinson detected a "contrary cultural tide […] the artistic expression of the anti-Calvinist reaction we nickname Arminianism" (24). Singling out Francis Quarles's *Emblems and Hieroglyphikes* (1635) and its re-use of an image of God enthroned borrowed from a Jesuit source, Collinson concluded "But that literally illustrates the extent to which English Arminianism repudiated the Reformation itself, putting this episode beyond consideration in a lecture devoted to cultural modifications within Protestantism" (25). Lest we dismissed "iconophobia" as an extreme and puritanical attitude, Collinson reminded the reader that the official Homilies of the Church of England had declared "the seeking out of images is the beginning of whoredom" (25). Why "iconophobia"? The anti-sensualism of Calvinism coupled with the polarizing tendencies of the battle against Catholicism.

Recent scholarship suggests that the churches in Elizabethan England were not always the aniconic, whitewashed spaces that Collinson imagined. In practice there appears to have been much regional variation. We know, for example, that images in stained-glass windows often survived in spite of the official prescriptions.[3] Anthony Gilby, writing in 1566, lists "The Images of the Trinity, and many other monuments of superstition, generally in all church windows" as the 15th of his 100 points of popery that kept the Church of England "but halfly Reformed."[4] Picture windows survived for pragmatic reasons—glass was expensive and so was left to stand until it needed to be replaced. But for some, church windows were left *in situ* because they were not thought susceptible to idolatrous abuse. Zwingli had allowed them to remain in Zurich's churches for that reason.[5] We know from the Star Chamber trial of Henry Sherfield of 1633

3 For the official Tudor pronouncements on stained-glass windows, see Margaret Aston, *England's Iconoclasts: Laws against Images* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 257, 300, 316. For an account of picture windows, both medieval stained glass survivals and the new annealed work of the 1620s and 1630s, see Margaret Aston, *Broken Idols* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 617–706. See also Peter Yorke, "Iconoclasm, ecclesiology and "the beauty of holiness" in early modern England, circa 1590–1642" (PhD diss., University of Kent, 1997), 138–207. For a survey of the artistic production of the 17th century, see Graham Parry, *Glory, Laud and Honour* (Martlesham: Boydell & Brewer, 2006).

4 Anthony Gilby, *A pleasaunt dialogue Betweene a Souldior of Barwicke, and an English Chaplaine*, 5th ed. (s.l: s.n.,1581), M2v.

5 Huldreich Zwingli, *Eine Antwort, Valentin Compar gegeben* (1525), in *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Corpus Reformatorum 91, vol. 4 (Leipzig: Heinsius, 1927), 96.

that the "ancient and fair" picture or rather multiple pictures of God the Father at the Creation had survived in a stained-glass window at St Edmund's church in Salisbury until Sherfield's conscience got the upper hand. During the trial, Richard Neile, the Archbishop of York, remarked that when John Jewel was Bishop of Salisbury he had let the window stand, and deduces that Jewel had not thought the window idolatrous.[6] Was Neile reminding the court that Jewel had spent 1556–1558 in Zurich and that Zwingli had allowed such picture windows to stand? In addition to these pre-Reformation survivals, there were also new paintings and fixtures introduced after 1560. These reflect the new Protestant interest in Old Testament history and include wall paintings of the Ten Commandments sometimes accompanied by painted or even sculpted figures of Moses and Aaron, and paintings of the Twelve Patriarchs or the sons of Jacob.[7] As for religious images in English homes, evidence gathered in the last 20 years confirms that they were indeed cherished. Tara Hamling's sumptuously illustrated *Decorating the Godly Household: Religious Art in post-Reformation Britain*[8] takes us to some 100 homes newly decorated between 1560 and 1660 by the "godly" gentry and the prosperous "middling sort," and shows us that traditional, pre-Reformation iconography in paint, plaster, wood, and stone was very much in evidence but that it had been adapted to suit Protestant habits of thought and behaviour.[9] Much of this domestic religious imagery was inspired by continental prints, which, as Anthony Wells-Cole and Malcolm Jones have shown, circulated freely and widely in England.

In the light of these findings, I think we can question the premise that "iconophobia", an absolute repudiation of images inside churches but also in public spaces outside the church as well as in the home, prevailed as the dominant attitude in England in the decades straddling 1600. Might we not find evidence of a more positive evaluation of images in theory as well as in practice? The *Homily against Peril of Idolatrie* (1563), the official and most extensive treatment of the image question in English, was not "iconophobic." While it condemned images worshipped, and advocated their removal from English

6 "Proceedings in the Star-Chamber against Henry Sherfield, 1632," in *Cobbett's Complete Collection of State Trials*, vol. 3 (London: R. Bagshaw, 1809).

7 See Aston, *England's Iconoclasts*, 363. Clare Tilbury, "The Heraldry of the Twelve Tribes of Israel," *The Journal of Ecclesiastical History* 63 (2012): 274–305.

8 Tara Hamling, *Decorating the Godly Household: Religious Art in post-Reformation Britain* (Yale: Yale University Press, 2010).

9 See also Tessa Watt's pioneering *Cheap Print and Popular Piety: 1550–1640* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) which drew attention to the use of broadside pictures on biblical themes in the homes of all but the poorest, 131–253.

churches, it actually encoded a more gradated conception of visual representation that took account of place, subject matter, and medium. This "hierarchy of peril," I will suggest, was indebted to Zwingli's theology and to the practice of Zurich, where, prior to the final, orderly removal of statues, paintings, and altars from Zurich's churches in June 1524, a decree had allowed individuals to reclaim and take home objects that they had made or commissioned.[10]

In what follows, I will situate the *Homily* in the context of key discussions of the image question by Zwingli and Calvin.[11] Zwingli would address the issue principally in *Eine kurze christliche Einleitung* (1523) and more fully in *Eine Antwort, Valentin Compar gegeben* (1525). These would be turned into Latin and published in the Gwalter and Jud edition of Zwingli's works in 1544–1545. Zwingli's theology of the image would inform Bullinger's *De origine erroris in divorum et simulachrorum cultu* (1529; expanded in 1539); Bucer's *Das einigerlei Bild* (1530), and Calvin's treatment of the question as it evolved in the multiple versions of the *Institutes,* from the edition of 1536 through to the French edition of 1560.[12] All these texts circulated in England.[13] Given this highly complex reception history, my intention is not to attribute particular passages in the *Homily* to particular continental sources;[14] rather, I would like to use this exercise in contextualization to highlight the spectrum of attitudes encoded

10 Charles Garside, *Zwingli and the Arts* (Boston: Da Capo Press, 1966), 156.

11 For a survey of Calvin's treatment of the question in texts other than the *Institutes*, see Giuseppe Scavizzi, *The Controversy on Images from Calvin to Baronius* (Bern: Peter Lang, 1992), 18–20.

12 Scavizzi explores Zwingli, Bucer, and Calvin's theology on images and its reception in Europe (1–61, 156–160). For Zwingli's echo in Calvin's multiple versions of the *Institutes*, see John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, vol. 1 (Philadelphia: Westminster, 1960) 10–20, 22, 24.

13 Margaret Aston traces the reception of these continental ideas in England in *England's Iconoclasts,* 201–210, and in *Broken Idols*, 886–890. The ecclesiastic behind the Homily presumably would have read these texts in Latin. However, Bucer's *Das einigerlei Bild* had been translated into English from a Latin version as *A treatise declaring* [...] *that pyctures & other ymages* [...] *ar in no wise to be suffred in the temples or churches of Christen men* (s.l.: s.n., s.d. [1535]). Thomas Norton's English translation of Calvin's definitive Latin *Institutio* of 1559 would appear in 1561. For Bullinger and England, see Margaret Aston, "Bullinger and Iconoclasm," 628–629, and Diarmaid MacCulloch, "Heinrich Bullinger and the English-speaking world," in *Heinrich Bullinger: Life-Thought-Influence,* Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte Band 24., ed. Emidio Campi and Peter Opitz, vol. 2 (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2004), 891–934.

14 There is no modern critical edition of the *Homilies*. In his edition of 1859, Griffiths attributes sections of Part II of the *Homily* to Bullinger's *De origine erroris* (Basileae: Thomas Wolff, 1539), but a systematic comparison of the texts remains to be done.

in the *Homily*, and to suggest that the more positive understanding of images originated in Zwingli's Zurich.[15] As a corollary, this paper serves as a modest reminder that "the Reformed tradition" was polyphonic; that "Calvinism" is perhaps not always an adequate term.[16]

1 More and Tyndale

Why did images become such a source of contention in the Reformation? Tyndale's account of the good and "evil" use of images in *An Answer unto Sir Thomas More's Dialogue* (1531) may serve as an introduction.[17]

> If (for example) I take a piece of the cross of Christ, and make a little cross thereof, and bear it about me, to look thereon with a repenting heart at times when I am moved thereto, to put me in remembrance that the body of Christ was broken, and his blood shed thereon, for my sins; and believe stedfastly that the merciful truth of God shall forgive the sins of all that repent … then it serveth me, and I not it; and doth me the same service as if I read the testament in a book, or if the preacher preached it unto me. (59)

For Tyndale, an image or relic of the cross can serve to remind the beholder of the biblical account of the life and death of Christ and the mystery of redemption, and this reminder can move the beholder to repent and to strengthen his or her faith in God's forgiveness. The same is true of an image of a saint if it serves "as a remembrance of the saint's life" and as an example to follow. For Tyndale, images, relics, and ceremonies are effective mnemonic and hortatory devices in stimulating piety on the condition that they function *alongside* the written story of Christ's passion in the gospels or the life of a saint read or preached: "and doth me the same service as if I read the testament in a book, or if the preacher preached it unto me." Images remind us of a body of knowledge already known.

---

15 My discussion of Zwingli and images is indebted to Garside, *Zwingli and the Arts*, 77–183, and Lee Palmer Wandel, *Voracious idols and violent hands* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 53–101. Garside's top-down emphasis on theology is complemented by Wandel's account of "ordinary" men and women in Zurich.

16 For a recent account of this polyphony, see Emidio Campi, *Shifting Patterns of Reformed Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014).

17 William Tyndale, *An Answer to Sir Thomas More's Dialogue, the Supper of the Lord*, ed. Henry Walter, Parker Society (Cambridge: Cambridge University Press, 1850), 59–63. For a discussion of the More / Tyndale debate, see Aston, *England's Iconoclasts*, 173–188.

That images are dependent on the Word or words (either read or preached) underlies Gregory the Great's famous pronouncements to Bishop Serenus of Marseilles on pictures as laymen's books.[18] It was the sixth function of images in John of Damascus's taxonomy: "Again there are said to be images of what is past, either the memory of a certain miracle, or honor, or shame, or virtue, or vice, for the benefit of those who behold them later, so that they may flee what is evil and be zealous for what is good. This kind of image is twofold: through words written in books [...] and through things seen by the sense of sight" (*Treatise* I, 27).[19] The assumption is that words (spoken or written) and visual images are *analogous*, that they are both sign systems grappling with the problem of communicating, representing truth. Ultimately this was a classical topos, neatly encapsulated in Horace's "ut pictura poesis," and taken to heart by Renaissance theorists of poetry and the visual arts.[20] Tyndale understood this parity of the image and the word as did Thomas More.[21] More would spell this out to the young "Lutheran" Messenger in his *A Dialogue Concerning Heresies*: "fain would I wit of these heretics if they give honour to the name of our Lord, which name is but an image representing his person to man's mind and imagination, why and with what reason can they despise a figure of him carved or painted, which representeth him and his acts, far more plainly and expressly?" (15).[22]

Ultimately, Tyndale and More part company of course. For More, visual images can convey Christ and his acts *more* "plainly and expressly" than the mental image evoked in the mind by the word "Jesus."[23] Such images were powerful

18 My thinking here has benefited from Margaret Aston's discussion in *Broken idols*, 885–890. For a compendious analysis and critique of Gregory's dicta and their reception in the Middle Ages and use in Protestant polemic, see Lawrence Duggan, "Was art really the 'book of the illiterate'?," *Word & Image* 5/3 (1989): 227–251.

19 See Wandel, *Voracious Idols*, 29–51, for a thoughtful assessment of the importance and subtlety of Damascus's defence of images and its reception in the Middle Ages.

20 For this "poetics of the sister arts," see Ernst B. Gilman, *Iconoclasm and Poetry in the English Reformation* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 5–30.

21 For an analysis of the More / Tyndale debate that foregrounds the parity of images and words as semiotic systems, and reads iconoclasm and bibliophobia as a "symptom of an anxiety about the function of mimesis in religion', see Brian Cummings, "Iconoclasm and Bibliophobia in the English Reformations, 1521–1558," in *Images, Idolatry, and Iconoclasm in Late Medieval England*, ed. Jeremy Dimmick, James Simpson, and Nicolette Zeeman (Oxford: Oxford University Press, 2002), 185–206, especially 188–194.

22 More uses "Lutheran" as shorthand for a spectrum of "heresies" emanating from Germany and Switzerland.

23 For a useful discussion of the Aristotelian, Damascene and Aquinian roots of More's epistemology here, see Elizabeth Ruth Harvey, "The Image of Love," in *The Yale Edition of The*

because they appealed to the eye, and things *seen* aroused emotion and stayed in the memory better than things heard. Bonaventure, echoing Aristotle, had put this succinctly in his defence of images: "For our emotion is aroused more by what is seen than by what is heard […] those things which are only heard fall into oblivion more easily than those things which are seen."[24] Significantly, More also proposes that the power of images is enhanced by good craftsmanship. Well-crafted images are more effective than rude ones because their greater naturalism—"so near to the quick and the truth" (21)—is able to convey Christ "more plainly and expressly." For More, visual images were more powerful than words because of their greater capacity to teach, delight and move—the old classical triad of *docere, delectare,* and *movere*.[25] Tyndale begs to differ. No, the didactic and hortatory potential of images has been lost because the people are not being taught the body of knowledge upon which images depend—the Word of God. The sign of the cross without knowledge of Christ's passion has become an apotropaic or "superstitious" act. As for the use of gold and silver and precious stones in such depictions, this steals from the poor and encourages covetousness. In conclusion: if images of saints fail to move the mind to follow their example, then the beholder does service to a created thing rather than vice versa. The beholder has become "an image-server" (62) or idolater. Images without knowledge of scriptural or pious truths lose their capacity to do good and should be removed.

2 Zwingli and Calvin

If Tyndale's verdict is iconoclastic, his discussion nevertheless preserves the idea of the benefits of images used rightly—images as ancillary to the knowledge of God gained in the Scriptures or through the exemplary lives of saints. In Zwingli's Zurich this appreciation of images would be severely challenged but not totally lost. Zwingli's pronouncements on images grew out of his condemnation of the cult of saints and the belief in their intercessory powers. The cult of saints was a flagrant example of the human proclivity to place trust in a

Complete Works of St. Thomas More, vol. 6/2 (New Haven: Yale University Press, 1981), 529–759.

24 *Liber III, Sententiarum*: Dist. IX, Art. I, Quaestio II. Quoted in Garside, *Zwingli and the Arts*, 91. For Aristotle on sight and visual mimesis, see Aston, *Broken Idols*, 884–885. See also Frances Yates, *The Art of Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

25 See my *Reformation Fictions* for the importance of this classical triad in Erasmus's colloquies and polemical dialogues generally, 10–16 and *passim*.

creature—someone or something—other than in God the Creator, and thus to make false gods (*abgott* or *frömbde göt*) and idols (*götzen*). Images, both those in the mind and those given material form, were but the manifestation of a prior mental estrangement from God.[26] He states this in *Eine kurze christliche Einleitung*: "He who seeks help and comfort from a creature, which the believer should seek solely from God, has made himself a false god […] So this is one thing that may draw us away from God: false gods. The other thing that may lead us away is images."[27] Images cannot teach true faith. For example, what makes a saint noteworthy is his or her capacity to worship God truly, and this cannot be represented visually because it lies in the heart.[28] No, to learn true faith (*warem glouben*) we must turn to the Word of God. Bullinger, Bucer, and Calvin would agree: the true source of divine knowledge is the Scriptures, the sacraments of baptism and the eucharist, and, for Bucer and Calvin, the natural world.[29]

This theology of false worship has implications for practice in Zwingli's Zurich. Zwingli insists that all images taken for gods and helpers—images worshiped—are everywhere forbidden, especially in churches where everything is more susceptible to abuse.[30] But images not worshiped or not susceptible to idolatry are perfectly acceptable. He distinguishes between two types. Firstly, ornamental pictures: "Now we would like to point out, that such forms never taken as gods and helpers, such as flowers, lion-heads, wings and the like, are not forbidden."[31] After all Solomon had allowed representations of trees and

26 This section on Zwingli's complex theology of idolatry is indebted to Garside, *Zwingli and the Arts*, 93–103; 163–166.

27 The translations from the German are my own. "Denn welcher hilff und trost by einer creatur gsuocht hat, die der gleubig allein by got suochen sol, der hat im selbs ein frömbden got gemacht; denn ie das ein gott eins ieden ist, zuo dem er sin zuoflucht hat. Also ist das ein stuck, das uns von got ziehen mag: frömbde göt. Das ander stuck, das uns abfueren mag, sind bilder," Zwingli, *Eine kurze christliche Einleitung*, in *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Corpus Reformatorum 89, vol. 2 (Leipzig: Heinsius, 1908), 655.

28 "der heylgen bilder zeygend uns an, was sy gethon und gelitten habend, das wir ouch also thuegind […] Uß was grund hand die heilgen sölchs geton? Werden wir sprechen: Uß warem glouben. Ietz sol man uns zeygen, wo man iren glouben gemalet oder gebildet hab, so können wir inn nit zeigen, denn in iren hertzen," ibid., 657.

29 For the natural world as a source of divine knowledge, see Bucer, *A treatise declaring,* E2r.–E4v., and Calvin, *Institutes*, I.v in particular. See also Scavizzi, *The Controversy on Images from Calvin to Baronius*, 25–28.

30 "Voruß sind sy in den templen unlydenlich; denn alles, so wir darinn habend, ist uns groß," Zwingli, *Eine kurze christliche Einleitung,* 658.

31 "Darus wir nun wol mercken mögend, das sölich gestalten, die nimmer für gött und helffer angenomen werden mögend als gebluem und löwenköpf, flügel und derglychen,

flowers in his temple. Secondly commemorative pictures: "where someone has pictures historical (*geschichteswyss*) not susceptible to worship outside the temple these are allowed."[32] In *Eine Antwort, Valentin Compar gegeben*, Zwingli's decorous, expansive reply to "my dear Valentin," he will give concrete examples of these unproblematic types. Firstly, the many pictures still standing in stained-glass windows in churches in Zurich and the countryside. They are still *in situ* because they do not lead to idolatry. No one is seen worshiping, honouring, or serving them. And then there is the case of two images of Charlemagne (*gross Karolo*): the picture inside the Grossmünster that was removed with all the other idols, and the statue outside on the church-tower, which was left in place.[33] This portrait of an historical figure was "geschichteswyss." But what of more sensitive images? What of images of Christ? Zwingli is clear that the divinity of Christ cannot be portrayed, that Christ as Son of God, as redeemer, cannot be visualised, but the depiction of the humanity of Christ is perfectly permissible: "Where anyone has a portrait (*bildnus*) of His humanity, that is just as fitting to have as to have other portraits … "[34] But the danger of worship is huge: he who has a picture of Christ in his humanity at home must be particularly vigilant; only the invisible godhead of Christ may be worshiped.

So, for Zwingli the problem is not images per se but the misuse of them. Images made into gods or helpers, or susceptible to being so, he condemns outright, but images not worshipped are acceptable. Moreover there are grades of peril dependent on place and medium and subject matter: images inside churches are so susceptible to abuse that they must be swept away entirely (with the exception of pictures in stained glass), but, outside the church, images not worshipped are permitted—in the market-place and the home. Ornamental images, commemorative images of historical people, Charlemagne, for

---

nit verbotten sind; dann Salomon hette sölche böum und gebluem in *'n* [*sic*] tempel nit lassen machen, noch got an den liechtstock gheissen machen, wo sy hettind die geverd der abgöttery mögen gebären," (ibid., 658).

32 "Wo sy in geschichteswyß ieman hette one anleytung der eerenbietung usserthalb den templen, möchte geduldet werden," (ibid., 658).

33 "Wir habend ze Zürich die tempel all gerumt von den götzen. Noch sind vil bilder in den fenstren… Ursach: Sy fuortind in ghein abgöttery, und achtete man iro zuo gheinem anbetten, eeren oder dienen, etc. Ein anders: Wir habend zwen groß Karolos gehebt: eynen imm Grossen Münster; den hatt man wie ander götzen vereret, und darumb hatt man den dennen ton, den andren in dem einen kilchturn; den eeret nieman; den hatt man lassen ston, und bringt gantz unnd gar ghein ergernus," (Zwingli, *Eine Antwort, Valentin Compar gegeben,* 95).

34 "Wo aber yeman siner menscheit bildnus hatt, das gezimpt glych als wol ze haben als ander bildnussen," ibid., 119.

instance, are allowed. Even portraits of Christ in his humanity are acceptable if handled with due vigilance.

Zwingli knew that "Pictoriam & statuariam Dei dona esse" (Bullinger, *De origine erroris*, I, 29, 74). Calvin would say the same thing in the definitive Latin edition of the *Institutes* of 1559: "And yet I am not gripped by the superstition of thinking absolutely no images permissible. But because sculpture and painting are gifts of God, I seek a pure and legitimate use of each" (I, XI, 112).[35] Yet, this positive evaluation of images is a momentary interlude within his systematic condemnation of them. It is worth pointing out that Calvin's most sustained treatment of images occurs in the *Institutes*, Book I, chapters X–XII, and is thus embedded in his discussion of "The knowledge of God the Creator." This explains his particular focus on false imaging of the godhead. Idols, explains Calvin following Zwingli, are not so much false gods but the gods men fashion for themselves out of their own "speculations" (100) or "opinions", for "God himself is the sole and proper witness of himself" (100). We are told that "God's glory is corrupted by an impious falsehood whenever any form is attached to him" (100), a pronouncement that is varied slightly—with the help of Isaiah and Paul—in the following section: "God's majesty is sullied by an unfitting and absurd fiction, when the incorporeal is made to resemble corporeal matter, the invisible a visible likeness, the spirit an inanimate object, the immeasurable a puny bit of wood, stone, or gold" (101). Calvin condemns images categorically as lies ("impio mendacio," *Institutio*, I, XI, 24), and fictions ("indecora & absurda fictione" and "insipidum esse figmentum," *Institutio*, I, XI, 24, 25). Images, he insists "*contradict* God's being" or are "*contrary* to Scripture" (I, XI, 100, 103; my emphases). This is repudiation by means of antithesis, the trope indebted to epideictic rhetoric and so often favoured by early modern polemicists and educators, whereby images are juxtaposed with the Word and proved irredeemably false.

One of the most striking sections is Calvin's rejection of those moments in Scripture where God had allegedly shown his majesty to mankind by "definite signs." Yes, they were acts of accommodation but at the same time "clearly told men of his incomprehensible essence" (I, XI, 102). Thus, the clouds, smoke and flame of Deuteronomy 4:11 were symbols of his glory but also "restrained the minds of all … from attempting to penetrate too deeply" (102). As for the Holy Spirit, which appeared in the likeness of a dove in Matthew. 3:16, this too militates against physical representations "Since, however, he vanished at once,

35 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill; trans. Ford Lewis Battles, vol. 1 (1960, reissued Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006).

who does not see that by one moment's symbol the faithful were admonished to believe the spirit to be invisible in order that, content with his power and grace, they might seek no outward representation for themselves?" (102). Similarly, when the cherubim of Exodus 25:17–21 cover the mercy seat with their wings and the seraphim of Isaiah 6:2 veil their faces, we are to understand that the splendour of God is so great that it cannot be seen with angels' let alone human eyes.

After this total repudiation of images of godhead, Calvin does nevertheless pause to give historical pictures a certain use:

> Therefore only those things are to be sculptured or painted which the eyes are capable of seeing: let not God's majesty, which is far above the perception of the eyes, be debased through unseemly representations. Within this class some are histories and events, some are images and forms of bodies without any depiction of past events. The former have some use in teaching and admonition; as for the latter, I do not see what they can afford other than pleasure. (*Institutes*, 112)[36]

It is the latter class that has dominated churches: bodies fashioned wantonly and wickedly by licentious painters and sculptors.

3 Homily against Peril of Idolatrie

And so we come to the *Homily against Peril of Idolatrie and superfluous deckyng of churches* (1563). The two-volume *Book of Homilies* was a collection of official sermons, begun in the reign of Edward VI and completed in that of Elizabeth I, designed to be read out in church on a weekly basis. It became such a powerful means of indoctrinating England's clergy and parishioners in the sixteenth and seventeenth centuries that it has been compared to Mao's "Little Red Book" (348).[37] The 3-part *Homily against Peril of Idolatrie* was the longest in the Elizabethan collection; the more obviously polemical Part III

36 "Histories and events" renders "historiae ac res gestae," *Institutio christianae religionis* (Genevae: Robertus Stephanus, 1559), I, XI, 28. Calvin amends this section in the final French edition of 1560. He adds examples of licit histories—"il y a les histoires pour en avoir memoria: ou bien figures, ou medales de bestes, ou villes, ou pais"—and makes the distinction between "histories" and "forms of bodies" less pronounced. See Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne* 1560, ed. Frank Baumgartner (Genève: E. Béroud, 1888), 52.

37 *Homily against Peril of Idolatry* in *Book of Homilies,* ed. John Griffiths, (Oxford, 1859; repr. Vancouver: Regent College Publishing, 2008). Ashley Null, "Official Tudor Homilies," in

was directed at the clergy and "men of good understanding" rather than at the congregation at large. Alongside its total repudiation of images worshipped in churches—idols—it encodes a more gradated view of images outside the temple and in the home, and it was this trait that allowed it to become a touchstone for both the so-called Laudians and the so-called Puritans in the Caroline image debate of the late 1630s and 1640s. We hear the echo of Calvin in the *Institutes*, particularly in Part I where the homilist deploys the same biblical proofs, especially the idol parodies of Isaiah and the Psalms, to condemn the false imaging of God. The historical treatment of the issue introduced originally by Bullinger in *De origine erroris* (1539) and assimilated by Bucer and later by Calvin is particularly dominant in the second part where the homilist musters patristic evidence against images and uses ecclesiastical history systematically to undermine Christian practice by making it analogous to pagan and Jewish worship, and in the Part III where he makes a powerful case against the cult of saints again by drawing out parallels with pagan practice.[38] But I would like to suggest that where the homilist expresses a tolerance of images, it is the echo of Zwingli of Zurich that we hear most clearly. Griffiths attributes the *Homily* to John Jewel, Bishop of Salisbury and celebrated controversialist; as a Marian exile Jewel spent 1556–1558 in Zurich and corresponded with his friend Bullinger once back in England.[39] Edmund Grindal, then Bishop of London, has been suggested as another possible candidate.[40]

In Part I, the homilist rehearses the usual scriptural proofs against imaging God, and, compared to Calvin, cites them more often and at length. One example must suffice—the "idol parody" of Isaiah 40:

> I will make you certain brief or short notes out of them, what they say of these idols or images. First, that they be made but of small pieces of wood, stone, or metal; and therefore they cannot be any similitudes of the great majesty of God, whose *seat is heaven, and the earth his footstool.* Secondarily, that they be dead, have eyes, and see not, hands, and feel not, feet, and cannot go, &c.; and therefore they cannot be fit similitudes

The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon, ed. Peter McCullough et al. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 348.

38 Compare *Homily*, Part II, with Bullinger, *De origine erroris* (1539), chs. 21, 24–31, 33–35, *Book of Homilies,* XXXI.

39 *Book of Homilies.* XXXI–XXXII. But John Craig, "John Jewel (1522–1571), bishop of Salisbury," *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004) is silent on this score.

40 Aston, *England's Iconoclasts*, 322. See also Stephen Buick, "'Little children, beware of images': 'An Homily Against Peril of Idolatry' and the quest for 'Pure religion' in the early Elizabethan Church," *Reformation* 2 (1997): 311–314.

> of the living God. Thirdly, that they have no power to do good nor harm to others, though some of them have an axe, some a sword, some a spear in their hands, yet do thieves come into their temples and rob them, and they cannot once stir to defend themselves from the thieves: nay, if the temple or church be set afire, that their priests can run away and save themselves, but they cannot once move, but tarry still like blocks as they are, and be burned; and therefore they can be no meet figures of the puissant and mighty God, who alone is able both to save his servants, and to destroy his enemies everlastingly. (*Homily against Peril of Idolatry* 175)

When we compare this to Calvin's terse exposition of the same proof text in the *Institutes*, we must congratulate the homilist on tailoring doctrine to suit his audience—English parishioners of all estates and levels of education whose memory of Mary I's Catholic re-embellishment of the temple was still fresh. If, says the homilist, we take Isaiah's metaphors literally, if God's seat is heaven and the earth his footstool, then how can "small pieces of wood, stone or metal" possibly represent Him? If God is the living, all-powerful God, our sole protector, how can blocks of dead, insentient, completely defenceless matter be fitting similitudes? Mary I (1553–1558) had reintroduced images into English churches, principally statues of Christ on the cross and patron saints "of large and proper size" ablaze with colour.[41] What the homilist does here is to bring these Marian statues back into his Protestant parishioners' eye metonymically—the axes, swords, spears being the instruments of their martyrdom—so as to disempower them literally and metaphorically—their attributes cannot save them from theft or fire because they are blocks of wood no more.

The homilist concludes: "Therefore God by his word, as he forbiddeth any idols or images to be made or set up, so doth he command such as we find made and set up to be pulled down, broken, and destroyed" (175). The message seems clear: images have no place in England's churches so all must be removed and demolished.[42] And yet, when we look closely the homilist's pronouncements are not quite so absolute. In Part II of the *Homily*, the homilist borrows liberally from Bullinger's *De origine erroris* (1539), a humanist history of the image in Christian devotion based largely on Tertullian, Lactantius, and Eusebius. This historical approach takes him to Eusebius (via Rufinus) and prompts him to recall a time when images were made by Christians recently

41 Aston, *England's Iconoclasts*, 277–294.

42 For a reading that focuses exclusively on this message and concludes that "'An Homily Against Peril of Idolatry…' is a quintessentially iconophobic statement," see Buick, "Little children, beware of images," 320.

converted from paganism, not for worship but as private tokens of gratitude: "gifts unto our Saviour for the benefits which they had received of him" (191). He can recall a time when pictures of the Apostles were set up not for worship but as commemorative portraits.[43] He concludes: "But images were not yet worshipped in Eusebius's time, nor publicly set up in churches and temples; and they who privately had them did err out of a certain zeal, and not by malice: but afterwards they crept out of private houses into churches, and so bred first superstition and last of all idolatry" (191). He next cites Paulinus of Nola who painted the walls of the church with stories taken from the Old Testament with the intention that the people gathered there for the feast of St Felix "beholding and considering those pictures, might the better abstain from too much surfeiting and riot" (192). And then comes this fascinating commentary:

> Now [...] men are not so ready to worship a picture on a wall or in a window, as an embossed and gilt image, set with pearl and stone. And a process of a story painted with the gestures and actions of many persons, and commonly the sum of the story written withal, hath another use in it than one dumb idol or image standing by itself. But from learning by painted stories it came by little and little to idolatry. (*Homily against Peril of Idolatry,* 192)

Not all images are equally perilous it would seem. Rather there is a hierarchy of danger dependent on place, subject matter, and medium.[44] Representations of biblical scenes on a wall are rendered safe by being two- rather than three-dimensional, unembellished with costly and eye-catching gold and gems, and out of reach of adoring hands, lips and tongues. Representations of biblical narratives "in process" with multiple actors gesturing clearly and framed by an explicatory text are not so pernicious as "one dumb idol or image standing by itself." The implication is that flat, unadorned depictions of narrative scenes are illustrations of scriptural history. This is Zwingli's "geschichteswyss" and Calvin's "historiae ac res gestae." Here images are ancillary to the Word and capable of teaching and admonishing. In contrast, three-dimensional anthropomorphic forms—statues within reach of the beholder sumptuously clothed and dazzling with gold and jewels—were much more susceptible to being

43 *Homily*, 190.

44 This hierarchy of danger, with statuary at the top and stained glass at the bottom, is sketched in Aston, *England's Iconoclasts*, 401–408. But it is Tara Hamling, *Decorating the Godly Household* which makes the most convincing case for the practical implications of these grades of peril.

idolized.[45] Their human shape and proximity suggested something familiar but their silence and stasis and shimmering accessories gave them an otherworldly aura. They appeared to be alive and in the material world, and ethereal and out of this world all at once.[46]

What is at stake is not the making and having of images per se but the worshipping of them. This is given emphasis in Part III where the homilist deals with the most common objections to the iconoclastic position:

> Now if they, as their custom is, flee to this answer, that God's word forbiddeth not absolutely all images to be made, but that they should not be made to be worshipped; and that therefore we may have images, so we worship them not […] (which seemeth also to be the judgement of Damascene, and Gregory the First […]) well then we be come to their second allegation, which in part we would not stick to grant them. We are not so superstitious or scrupulous, that we do abhor either flowers wrought in carpets, hangings and other arras, either the images of princes printed or stamped in their coins […] neither do we condemn the arts of painting and image making as wicked of them selves. But we would admit and grant them, that images used for no religion, or superstition rather, we mean images of none worshipped, nor in danger to be worshipped of any, may be suffered. But images placed publicly in temples cannot possibly be without danger of worshipping and idolatry: wherefore they are not publicly to be had or suffered in temples and churches. (*Homily against Peril of Idolatry,* 121)

Images not worshipped are acceptable. But determining which images were adored and which were being used as pious memorials was near impossible to decide. So the homilist, as Zwingli had done before him, in fact in words that echo Zwingli, makes a distinction on the grounds of place: "images placed publicly in temples cannot possibly be without danger of worshipping and idolatry." In spite of the doctrine that God was everywhere, location did matter. An image placed in a consecrated building gained an aura that made it more likely to be abused, so images were to be kept strictly outside the temple.

No, the *Homily* is not "iconophobic". It encompasses a spectrum of attitudes inflected by where the image stands on the hierarchy of peril. It understands

45 Aston points out in passing that Zwingli also allowed historical images, 406.

46 For a helpful discussion of the seductiveness of colour and the belief in the animation of images, see David Freedberg, *The Power of Images* (Chicago: University of Chicago Press), 397–398 and 283–316 respectively.

the importance of place, subject matter, and medium to the risk of idolatrous worship. It condemns images within churches; it condemns images of God (Father, Son and Holy Spirit); it condemns statues of saints in meretricious attire. But it allows images outside the church; it allows portraits of historical figures from biblical and secular history; it allows two-dimensional biblical scenes "in process" on a wall and grants them the potential to teach and admonish. If such a spectrum of attitudes is encoded in an official formulary such as the *Homily*, might this allow us to make better sense of the images produced in the reigns of James I and Charles I? In his Stenton lecture Collinson suggested that images re-appeared in the 1620s and 1630s as the expression of "anti-Calvinist […] Arminianism." This "re-appearance" is routinely associated with the sacramental theology of Lancelot Andrewes and William Laud.[47] Yet recent scholarship suggests that the production of religious images in the early decades of the century pre-dates the "Laudian" ascendancy and that patrons of religious art were not exclusively Arminian.[48] Religious images did not suddenly re-appear; they had never completely gone away.

Bibliography

Printed Sources

Bucer, Martin. *A treatise declaring* […] *that pyctures & other ymages* […] *ar in no wise to be suffred in the temples or churches of Christen men*. S.l.: s.n., 1535.

Bullinger, Heinrich, *De origine erroris libri duo, Heinrychi Bullingeri, Ecclesiae Tigurinae ministri*. Basileae: Thomas Wolff, 1539.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*, edited by John T. McNeill and translated by Ford Lewis Battles. 1960. Reissued Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.

Calvin, John. *Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum : aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi*. Genevae: Robertus Stephanus, 1559.

47 For a survey of the artistic production of the seventeenth-century informed by this premise, see Parry, *Glory Laud and Honour*. For a slightly different emphasis, see Aston, *Broken Idols*, 660–663, who proposes that the "Laudian refurbishment" be placed in the context of the continental connoisseurship of the arts fostered by Englishmen travelling abroad.

48 Yorke, "Iconoclasm, ecclesiology and 'the beauty of holiness,'" 24–83, especially 70–83. Kenneth Fincham and Peter Lake "The ecclesiastical policy of James I," *Journal of British Studies* 24 (1985): 169–207.

Calvin, John. *Institution de la Religion Chrétienne* 1560, edited by Frank Baumgartner. Genève: E. Béroud, 1888.

Calvin, John. *The Institution of Christian religion*. London: Reinolde Wolfe & Richarde Harison, 1561.

Gilby, Anthony. *A pleasaunt dialogue Betweene a Souldior of Barwicke, and an English Chaplaine*. 5th ed. S.l.: s.n., 1581.

Jewel, John (?). *Homily against Peril of Idolatry*. In *Book of Homilies*, edited by John Griffiths. Oxford: Oxford University Press, 1859. Reprint Vancouver: Regent College Publishing, 2008.

John of Damascus. *Three Treatises on the Divine Images*, translated by Andrew Louth. Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2003.

More, Thomas. *A Dialogue Concerning Heresies*. In *The Yale Edition of The Complete Works of St. Thomas More*, edited by Thomas M. C. Lawler et al., vol. 6. New Haven: Yale University Press, 1981.

"Proceedings in the Star-Chamber against Henry Sherfield [...] 1632." In *Cobbett's Complete Collection of State Trials*, vol 3. London: R. Bagshaw, 1809.

Tyndale, William. *An Answer to Sir Thomas More's Dialogue, the Supper of the Lord*, edited by Henry Walter. Cambridge: Cambridge University Press, 1850.

Zwingli, Huldrych. *Eine Antwort, Valentin Compar gegeben* (1525). In *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Corpus reformatorum 91, vol. 4. Leipzig: Heinsius, 1927.

Zwingli, Huldrych. *Eine kurze christliche Einleitung* (1523). In *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Corpus reformatorum 89, vol. 2. Leipzig: Heinsius, 1908.

Literature

Aston, Margaret. *Broken Idols of the English Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Aston, Margaret. "Bullinger and Iconoclasm." In *Heinrich Bullinger: Life-Thought-Influence*, edited by Emidio Campi and Peter Opitz. Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte. Band 24., vol. 2, 625–636. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2004.

Aston, Margaret. *England's Iconoclasts: Laws against Images*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Buick, Stephen. "'Little children, beware of images': 'An Homily Against Peril of Idolatry' and the quest for 'Pure religion' in the early Elizabethan Church." *Reformation* 2 (1997): 301–330.

Campi, Emidio. *Shifting Patterns of Reformed Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

Cummings, Brian. "Iconoclasm and Bibliophobia in the English Reformations, 1521–1558." In *Images, Idolatry, and Iconoclasm in Late Medieval England*, edited by Jeremy Dimmick, James Simpson and Nicolette Zeeman, 185–206. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Duggan, Lawrence. "Was art really the 'book of the illiterate'?" *Word & Image* 5/3 (1989): 227–251.

Fincham, Kenneth. "The restoration of the altars in the 1630s." *Historical Journal* 44 (2001): 919–940.

Fincham, Kenneth and Lake, Peter. "The ecclesiastical policy of James I." *Journal of British Studies* 24 (1985): 169–207.

Fincham, Kenneth and Tyacke, Nicolas. *Altars restored: the changing face of English religious worship, 1547–c.1700*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Freedberg, David. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Garside, Charles. *Zwingli and the Arts*. Boston: Da Capo Press, 1966.

Gilman, Ernst B. *Iconoclasm and Poetry in the English Reformation: Down went Dagon*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Hamling, Tara. *Decorating the 'Godly' Household: Religious Art in post-Reformation Britain*. New Haven: Yale University Press, 2010.

Harvey, E. Ruth, "The Image of Love." In *The Yale Edition of The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 6, 11, 529–759. New Haven: Yale University Press, 1981.

Jones, Malcolm. *The Print in Early Modern England: An Historical Oversight*. New Haven: Yale University Press, 2010.

Lake, Peter. "The Laudian style: order, uniformity and the pursuit of the beauty of holiness in the 1630s." In *The early Stuart Church, 1603–1642*, edited by Kenneth Fincham, 115–137. Basingstoke: Standford University Press, 1988.

MacCulloch, Diarmaid. "Heinrich Bullinger and the English-speaking world." In *Heinrich Bullinger: Life-Thought-Influence*, edited by Emidio Campi and Peter Opitz, Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte. Band 24., vol. 2, 891–934. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2004.

Null, Ashley. "Official Tudor Homilies." In *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, edited by Peter McCullough et al., 248–365. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Parry, Graham. *Glory, Laud and Honour: the Arts of the Anglican Counter-Reformation*. Martlesham: Boydell & Brewer, 2006.

Scavizzi, Giuseppe. *The Controversy on Images from Calvin to Baronius*. Bern: Peter Lang, 1992.

Tilbury, Clare. "The Heraldry of the Twelve Tribes of Israel: An English Reformation Subject for Church Decoration." *The Journal of Ecclesiastical History* 63 (2012): 274–305.

Wandel, Lee Palmer. *Voracious idols and violent hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Watt, Tessa. *Cheap Print and Popular Piety: 1550–1640*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Wells-Cole, Anthony. *Art and Decoration in Elizabethan and Jacobean England: The Influence of Continental Prints 1558–1625*. New Haven; London: Yale University Press, 1997.

Yates, Frances. *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Yorke, Peter. "Iconoclasm, ecclesiology and "the beauty of holiness" in early modern England, circa 1590–1642." PhD diss., University of Kent, 1997.

The Critique of Calvin in Jansenius's *Augustinus*

Ralph Keen

Jansenism was merely another form of Calvinism, or so it was commonly asserted by Jesuits and others, who found the Jansenist position on sovereign grace a denial of the freedom of the will that had been a central point of difference between Catholics and Protestants since the beginning of the Reformation. An anonymous polemic of 1650, attributed to the Jesuit François Vavasseur (1605–1681), charged Jansenius with five points of similarity with the Calvinists.[1] Refuting Calvinism, or what was included under that term, had been a Jesuit-led enterprise for decades before the appearance in 1638 of Jansenius's *Augustinus*; thus the charge of Calvinism, when leveled against the Jansenists, needed little explanation. It identified the followers of the Bishop of Ypres and the Abbot of St.-Cyran with Protestants already condemned a century before in the harshest of terms.

Cornelius Jansenius (1585–1638) and Jean du Vergier de Hauranne, abbot of St. Cyran (1581–1643) were no Calvinists; and neither was Antoine Arnauld (1612–1694), although his grandfather had been for a while and some members of his family remained Reformed. The label was used for polemical purposes to identify those holding views of sin and grace more readily associated with Reformed anthropology than with the system of cooperating grace and merit that characterized religious teaching and practice in Counter-Reformation Catholicism.

Research into the Reformation-era confessionalizing of the Church Fathers has revealed the degree to which efforts to deploy Patristic testimony helped shape religious argumentation by virtually every party to the controversies of the sixteenth and seventeenth centuries. In the process the familiar rubrics of "scripture alone" and "scripture and tradition(s)" which had been used to characterize Protestant and Catholic positions on authority in doctrine have been replaced by a more subtle awareness that the theological tradition, whether as source or as corroboration, was no less a contested field than scripture itself for much of the extended Reformation era. Given the centrality of the doctrines of justification and sanctification, and contrasting conceptions of merit accompanying the formulations of these doctrines, there is no mystery surrounding the enduring importance of Augustine as the touchstone of orthodoxy in

1 François Vavasseur, *Cornelius Iansenius Iprensis Suspectus* (Parisiis: apud Sebastianum and Gabrielem Cramoisy, 1650), sigs. O8-S2.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_026

religious controversy of the Reformation and post-Reformation eras. If it can be said that the beginnings of the Reformation were a series of footnotes to the Pauline corpus, its continuation through the following century was a series of footnotes to Augustine.

Within Catholicism, no theologian was more zealous in recovering Augustinianism than the Bishop of Ypres from 1635 to 1638, Cornelius Jansenius, and few were more controversial. Educated at Louvain, where he became a follower of Michael Baius and the "Augustinian" reaction to the Jesuit theology then dominant elsewhere, Jansenius represents a reaction both to the severe Protestant appropriation of the Augustinian legacy (which may be said to culminate in the Synod of Dordrecht) and the method of accommodation associated with the Jesuits.

Jansenius's work was the Catholic recovery of Augustine, an effort occupying two dimensions. On the one hand, as with Patristic reception generally, Jansenius's task was to present the legacy of the Church Father in a way that underscored his importance in the seventeenth century: a Counter-Reformation *ressourcement* in which the early tradition never loses its relevance. In its polemical mode, the weight of the tradition had often been brought to bear on the questions of the present. The other dimension, one that became a priority as the Reformation progressed and Patristic authority was being summoned to the support of positions on every side, was that of a Catholic interpretation of these early sources, one in which the Reformers' allegedly erroneous and heretical appropriation of these authors would be fully exposed.[2] Such confessionally differentiated interpretations of the Church Fathers became common after the Council of Trent, polemical erudition arguably reaching its peak in the work of Cardinal Robert Bellarmine.

1 Jansenius and His Circle

According to the brief *Life* published with the *Augustinus*, Cornelius Jansen was born to a devoted Catholic family, attended Louvain as a member of the Falcon, and after studying Greek in Paris, moved to Cambridge where he studied the Church Fathers, especially Augustine. Jansenius considered no other Church Father equal to Augustine, and held that all things originated in and

2 See Erika Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2000) and Irena Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, Studies in Medieval and Reformation Thought (Leiden: Brill, 2003), 94.

depended on the doctrine of grace. He is said to have read all of Augustine ten times, and the anti-Pelagian works at least thirty times from beginning to end.[3] As professor of scripture at Louvain, Jansenius published commentaries on the Gospels and the Pentateuch, both of which have polemical passages attacking Calvin, particularly on the doctrine of faith.[4]

Among reform movements in early-modern Catholicism, the work of Jansenius stands out for its stridency in opposing "Pelagianism," that is to say, the theology that attributes to the unaided human faculties the capacity to do good before God. This theology, rightly or wrongly, was associated with the seventeenth-century theologians of the Society of Jesus. As the English nonconformist Theophilus Gale (1628–1687) stated it, the "Jesuitical design, for the reviving of Pelagianisme, being discovered by some sober Reforming Papists, they put forth their most vigorous endeavors, for the timely preventing thereof, and confirming the Doctrine of Free Grace, asserted by Austin, &c."[5] Gale's explanation points to a contrast in Counter-Reformation Catholic thought between the rejection of a radical concept of original sin and a modified adoption of that notion, adjusted for the sake of distinguishing a Catholic form of the doctrine from formulas such as that of the Synod of Dordrecht.

The contrast between Jesuit theology and Jansenism may have been exaggerated, as Jacques Plainemaison points out in claiming that there was neither a "Jesuit thesis" nor a "Jansenist thesis" on the doctrine of grace.[6] Nevertheless, as he explains, there was within Catholicism a conception of humanity informed by Renaissance notions about the capacity of reason and the ability to strive for perfection, as well as the contrasting "anti-humanist" view in which persons experience the contradictions of life and the tragic character of existence within a hostile world: the "Augustinian" Christianity of Jansenius and his circle.[7] When viewed in this way, differences between Jesuits and

3 "Synopsis Vitae Auctoris," in Cornelius Jansenius, *Augustinus, seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses* (Parisiis: sumptibus Michaelis Soly et Matthaei Guillemot, 1641) sig. a4^{v}.

4 *Tetrateuchus, sive Commentarius in Sancta Iesu Christi Evangelia* (Lovanii: typis ac sumptibus Jacobi Zegeri, 1639); *Pentateuchus, sive Commentarius in Quinque Libros Moysis* (Lovanii: typis ac sumptibus Jacobi Zegeri, 1641); on the polemical character of these commentaries see Jean Orcibal, *Jansénius d'Ypres (1585–1638)* (Paris: Études Augustiniennes, 1989), 177–191.

5 T[heophilus] G[ale], *The True Idea of Jansenisme, both Historick and Dogmatick* (London: Th. Gilbert, 1669), sig. B3.

6 Jacques Plainemaison, "Qu'est-ce que le jansénisme?" *Revue historique* 273, fasc. 553 (January–March 1985), 117–130; here: 120

7 Ibid., 120.

Jansenists—as well as affinities between Jansenists and Reformed—rest on anthropological assumptions as much as on confessional orthodoxies.

2 Augustine and the "Augustinus"

By the first quarter of the 17th century, the Protestant, and specifically the Reformed, appropriation of Augustine seemed almost complete. The work of Calvin and his followers for over a half century after his death seemed so deliberately aligned itself with the work of Augustine that Calvinism and Augustinianism were almost mutually signifying terms. At the same time, the dominance of the Augustinian strain in the West meant that Augustine, more than any other Church Father, was the author invoked in any claim to orthodox Christian doctrine. Theophilus Gale acknowledged, perhaps sarcastically, that the influence of Augustine's thought was so pervasive "that the belief and profession of it could never be utterly rooted out from the minds of men in the Roman Church itself."[8]

The *Augustinus* is a large work, arranged in 26 books in three divisions with lengthy *parerga*, altogether amounting to around a million words. Without naming contemporaries apart from mentioning "recentiores," Jansenius describes himself as being compelled to battle constantly with the theology of his time.[9] Condemning notable contemporaries who fall into error by misreading Augustine, Jansenius insists that Catholic teaching include nothing that would not have been taught by Augustine. "I have not taught what is true or false, what should be maintained or not maintained in the teaching of the Catholic Church, but what Augustine has asserted and taught should be maintained."[10] It is clear throughout the work that the errors Jansenius is combatting are within the church rather than outside of it. Jansenius refers to the Pelagians as "hostes gratiae" with some frequency, but never as "hostes Ecclesiae," which would be expected in the case of condemned heretics.

8 Gale, *The True Idea of Jansenisme*, sig. a4v.

9 Cornelius Jansenius, *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilianses*, (Lovanii: Jacobi Zegeri, 1640), 3:1070: "praeoccupatis Theologicae scholae huius temporis opinionibus perpetuo luctari coactus fui."

10 Jansenius, *Augustinus*, 3:1070: "Nec enim ego quid verum aut falsum, quid tenendum aut non tenendum in Catholicae Ecclesiae doctrina tradidi, sed quid Augustinus tenendum asseruerit ac docuerit."

Richard Augustin Sokolowski states that, for Jansenius, the theology of Augustine represents the continuation of the revealed truth of the Christian proclamation.[11] Jansenius was a scriptural exegete, and composed a commentary on the Pentateuch that went through several editions in its first 50 years.[12] But for Jansenius, the rest of the tradition is the succession of Augustine; and he states in his treatise on reason and authority in theological issues (which serves as an introduction to the section on lapsed human nature) that it is remarkable to him that the "minor offspring" (*parvula proles*) of the tradition cannot follow such a parent and conform to such a teacher in all matters.[13]

Jansenius insists that conformity with the work of Augustine is a warrant for the orthodoxy of a given positon, and that Protestants and Catholics alike claim him as their own. In the introductory book to the *Augustinus*, Jansenius refers to the Calvinists as enemies of the entire authority of the church and foes of the Fathers.[14] "They all surely call on Augustine as a witness, both in Christ's church and Satan's synagogue, and in the palaces of kings and the chairs of doctors, arming and protecting themselves with Augustine's weapons and authority."[15] The idea that Calvin deploys Augustine as a weapon exposes the inadequacy of his allegedly selective reading of the Fathers. Jansenius contrasts a list of traditional authorities with more recent ones with which Calvin wages his surely inglorious combat. "Truth, not falsehood, must destroy errors."[16]

---

11 "Augustinus als *matrix omnium conclusionum* bei Cornelius Jansenius (1585–1638)", in *Augustinus: Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, ed. Norbert Fischer, vol. 1 (Hamburg: Felix Meiner, 2009), 225–235, here, 231.

12 See n. 4.

13 Jansenius, *Augustinus*, 2:22: "Nam quid mirum videri debet animo Christiana humilitate fundato, si paruula proles non possit ubique matrem sequi; discipulusque non possit in omnibus tantum Doctorem assequi?"

14 Jansenius, *Augustinus*, 2:21: "quae tot annos tanta animorum neruorumque contentione de diuina gratia inter Catholicos viguit; quae denique Caluinistas omnis Ecclesiasticae auctoritatis hostes, Patrumque perduelles, in Armenianos & Gommaristas lacerauit." Jansenius is speaking of the "Ecclesiae auctoritas post Augustini tempora" (B5).

15 Jansenius, *Augustinus*, 2:23 "Nimirum omnes & in Christi Ecclesia & Satanae Synagoga, & in Regum palatiis, & in Doctorum subselliis Augustinum arbitrum deposcunt, Augustini armis atque auctoritate sese muniunt, ac tuentur."

16 Jansenius, *Augustinus*, 3:209: "Quo fit ut non sine stupore etiam hic legerim nonnullos recentiores, qui ut libertatem a necessitate, sicut ipsi eam intelligunt, libero arbitrio aduersus Caluinum vendicent, Bernardum, Hugonem, & Magistrum Sententiarum pro se stare suspicari & proferre ausi sunt. Non est opus armis tam adulterinis, ut Caluinus euertatur. Veritas, non falsitas, errores destruere debet."

Elsewhere, Calvin is faulted for poor logical premises: for example, on the matter of free will Jansenius accuses Calvin of misunderstanding Augustine's position on whether God could have created humanity without the ability to sin. Calvin's argument rests on an impossible hypothesis, Jansenius states, in asserting that God draws persons to shameful and wicked deeds or inspires wicked movements in the will.[17]

Jansenius acknowledges that Augustine's view seems at times to favor Calvin or Luther; and where something in their work is from Augustine, it is not to be considered an error. For although heretics are expected to deviate, their work will contain statements conforming to traditional teaching, and "if they happen to agree with Augustine in this matter, the trust is to be embraced; if they dissent, the error must be corrected."[18] As Jansenius points out, there are points in which Calvin and Augustine agree: that is, points in which Calvin gets Augustine right. (He quotes Augustine's statement from the *Enarratio* on Ps. 54: "in paucis mecum, in multis non mecum.") When Calvin and Augustine and the Fathers agree, says Jansenius, it is because Calvin recognizes the merit of Augustine's position, whose mind is always worth following.[19]

For Jansenius, as for the majority of controversialists over the previous century, the Reformers introduced very little that was new: rather, the formulas offered for the reform of the church had already been condemned in antiquity. Thus the *Augustinus* represents a recovery of the Patristic legacy against the heresies of the early church.

One of the driving themes of the Reformation was a judgment and condemnation of "Pelagianism" in the late-medieval Roman church.[20] The term was an inclusive one, its rhetorical use encompassing more than what Pelagius taught: and among these was overconfidence in reason. Thus when the "Pelagians" of Jansenius's time appealed to the pagan philosophical tradition, they were guilty of trusting in faculties inadequate to the task of solving theological problems.

17 Jansenius, *Augustinus*, 1:785: "Est enim hypothesis impossibilis: qualis & illa est qua dicimus creaturam non peccaturam si Deus, ut Caluinus arbitratur, ad omnia flagitia & facinora raperet voluntatem eius, vel ipsos ei inspiraret improbos voluntatis motus."

18 Jansenius, *Augustinus*, 3:255: "Sed quia non usque adeo haeretici exorbitare solent, quin saepe in aliquibus articulis veritatem, in aliis nonnulla veritatis lineamenta retineant, si quod forte hac in re cum Augustino senserint, veritas amplectenda est, sin dissenserint, error corrigendus."

19 Jansenius, *Augustinus*, 3:878.

20 Heiko Oberman's work remains central for understanding the various meanings of the term; see e.g., "Duns Scotus, Nominalism, and the Council of Trent," in *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), 204–233.

"What did Aristotle or any other gentile philosopher either hear, or was [even] able to suspect, about grace operating in the will?"[21] Aristotelian philosophy is nothing other than Pelagianism on the question of free will, something condemned when Pelagius and Julian blurt it out with puffed cheeks.[22]

3 The Point in Question: Grace and Free Will

When reading Jansenius one notices that the Reformers' positions, when they align with those of Augustine, are referred to as opinions, a term that suggests that they were not arrived at rigorously. Thus Calvin had an "opinion" about the relation of grace and free will that, as Jansenius acknowledges, resembled the view being propounded in the *Augustinus*. The doctrine of the "indifferent" freedom of the will—that is, freedom in matters that neither contribute to nor hinder one's salvation—is a position in which the Fathers agree and in which Calvin also seems to agree: an evident "difficulty"[23] that Jansenius takes up at Part III, Book VIII, chapter 21.[24]

After reconciling sovereign grace and free will by demonstrating with Augustinian warrants the inability of a "mala voluntas" to do what is good, Jansenius addresses the apparent similarity of this position with Calvin's. Jansenius responds by acknowledging that not everything that heretics teach is heretical, for they mix truth and falsehood together in such a way as to distort everything, adding the truth like honey to poison so that the unwary will drink it without fear.[25] It is to Calvin's credit, Jansenius states, that he agrees at certain points with Augustine, whose view is always worthy of following.[26]

---

21 Jansenius, *Augustinus*, 1:606: "Quid vero Aristoteles, vel quisquam alius Gentilis Philosophus de gratia in ipsam voluntatem operante vel audiuit unquam, vel suspicari potuit?"

22 Jansenius, *Augustinus*, 1:606: "Desinat hic obstrepere Aristotelica Philosophia, quae in ista causa cum Pelagio atque Iuliano, plenis buccis eam crepante, damnata est."

23 Jansenius, *Augustinus*, 2:180: "Difficultas quae moueri posset, quod ista doctrina Patrum Caluini opinioni concinat, opportunius etiam reseruabitur alteri loco, ubi gratiae concor dia cum libero arbitrio, iuxta sancti Augustini principia demonstranda est." Jansenius takes up the question at VIII.21 (sig. Ii4).

24 For background of this problem see Erich Naab, "Katholische Verteidigungen: Beobachtungen zum Augustinismus nach Bajus (1513–1589) und Jansenius (1585–1638)," in *Augustinus: Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, 1:237–249.

25 Jansenius, *Augustinus*, 3:878: "Mos enim solemnis omnium hareticorum est, vt falsis vera misceant, miscendoque perturbent omnia, quo venenum quasi melle circumlitum ab incautis cum securitate hauriatur."

26 Jansenius, *Augustinus*, 3:878.

First, Jansenius argues that Calvin contradicts Augustine in denying the capacity to choose the good. Calvin's statement that "[m]an will then be spoken of as having this sort of free decision, not because he has free choice equally of good and evil, but because he acts wickedly by will," contradicts both Prosper of Aquitaine and Augustine (who agrees with Prosper on this point), according to Jansenius.[27] In denying that persons are able to choose freely the good and the evil, Calvin opposes Augustine "diametrically," according to Jansenius.[28] Likewise, Calvin's claim that grace so moves a person that one is not free to resist it is, Jansenius points out, contrary to Augustine's statement that while the Lord moves the will, still one is able to obstruct or interfere with its operation, "or as the Council of Trent says, 'dissent from it if one wants.'"[29]

Given the assumption throughout the work that conformity with Augustine is the standard of orthodoxy, any deviation from that standard is evidence of error, even heresy. Jansenius calls Augustine the "Father of Fathers, doctor of doctors, foremost after the canonical scriptures, truly reliable among all," in whose work "the whole sum of the Christian life is established."[30] Jansenius accuses Calvin of distorting Augustine's words to mean that a person is not able to respond to the movement of grace by following suit with the will. Calvin's principal error, according to Jansenius, is his denial of the capacity to do good. Calvin, he says, distorts Chrysostom, Prosper, and Ambrose; and contradicts the philosophers as well. "For what could be imagined that is more deadly for radically abolishing free will than for doing good and bad, virtue and vice, not to be within a person's power?"[31]

---

27 Jansenius, *Augustinus*, 3:878. The quotation from Calvin (here quoted from the McNeill-Battles version) is found at *Inst*. II.2.7.

28 Jansenius, *Augustinus*, 3:878: "Quod ex diametro cum sancti Augustini sensu pugnat, qui docet hominem libere eligere non solum malum, sed etiam bonum, atque ita eligere vtrumlibet, vt illud, si nollet, non eligeret; quamuis bonum non nisi gratia praestante eligatur."

29 Jansenius, *Augustinus*, 3:878: "Augustino vero, Dominus ita mouet voluntatem, vt quamuis infallibiliter conuertatur & operetur, possit tamen motioni Dei refragari, aut obtemperare, seu ut Concilium Tridentinum loquitur, *illi dissentire si velit*." (The phrase may actually be from the Jesuit Suarez.)

30 Jansenius, *Augustinus*, 2:53: "Augustinus Pater Patrum, Doctor Doctorum; primum post Scriptores Canonicos; inter omnes vere solidus, subtilis, irrefragibilis, Angelicus, Seraphicus, excellentissimus, & ineffabiliter mirabilis"; "in quo totius Christianae vitae summa constituta est."

31 Jansenius, *Augustinus*, 3:880: "Quid enim ad liberum arbitrium radicitus extirpandum capitalius excogitari potest, quam bene & male agere, virtutem & vitium non esse in hominis potestate?"

The tradition is unified, according to Jansenius, on the consonance of grace and free will; and the Council of Trent affirmed the Augustinian position. But Calvin, while knowing the tradition, carefully selected what he taught and knew to be in error about grace and free will.[32] Selective appropriation of the tradition was of course a mark of heresy; ignoring the unity of the tradition was to teach outside of it; and whatever dissents from the tradition is not to be waved about in a new disputation but repressed with a new condemnation.[33]

4 Conclusion

"Not everything that heretics teach is heretical":[34] so wrote Jansenius of Calvin, the Protestant theologian whose thought is arguably the most "Augustinian" of the Reformers.[35] Resemblances both superficial and substantive between Jansenism and Calvinism called for a careful exposition of points of difference, sometimes quite subtle ones. At only one point, the concordance of free will with grace discussed above, does Jansenius offer a critique of Calvin; elsewhere he and (less frequently) other Reformers are mainly mentioned in passing, occasionally with an acknowledgement of a correct understanding of an Augustinian passage.

The *Augustinus* is a study in the privileging of Patristic Christianity. Jansenius's work is to be seen as a moment in the history of the reception of the Patristic tradition. More than any other in the West, the Augustinian legacy was a contested inheritance, claims for which rested on the care with which each author read Augustine. Our reading of Jansenius does not support the view of the Oratorian priest who asserted that "Jansénius a lu saint Augustin avec les lunettes de Calvin."[36] Jansenius wrote about Augustine with a competence no other theologian, and certainly no Protestant Reformer, could match.

32 Jansenius, *Augustinus*, 3:882: "quicquid Caluinus de libero arbitrio gratiaque tradidisset, circumspecte selegit, quicquid de gratia liberoque arbitrio errorem saperet."

33 Jansenius, *Augustinus*, 3:882: "Ad Ecclesiae Romanae Canones, doctrinamque siue antiquitus siue recentius eius calculo comprobatam veniendum est. Qujcquid ab hac dissenserit, non noua disputatione ventilandum, sed noua damnatione comprimendum est.

34 Jansenius, *Augustinus*, 3:878: "Non omnia quae haeretici docent, sunt haeretica."

35 See Luchesius Smits, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin* (Assen: Van Gorcum, 1957).

36 Michel Levassor, quoted in Edmond Fuzet, *Les Jansénistes du XVII^e siècle* (Paris: Bray et Retaux, 1876), 104, who quotes Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 3rd ed. (Paris: Hachette et C^ie, 1867), 2:106.

The *Augustinus* also represents a moment in the history of Pelagianism as a label applied polemically. As the heresy against which Augustine crafted his doctrine of grace, Pelagianism has often been seen to represent the opposite of sovereign grace. As a polemical term, few labels connoted heretical positions more directly than "Pelagian." And for Jansenius, Calvin was no Pelagian: in fact, Calvin's un-Augustinian denial of the capacity to choose between good and evil sets him at opposite ends from what Pelagius taught.

In advocating for an Augustinian reform of Catholic doctrine and practice, Jansenius shares with the Reformers an idealization of Patristic Christianity. His program of reform is one that shares with the evangelicals of a century before a skepticism toward the use of philosophy in theological matters and a desire to return to the purer sources of church teaching. The relation of Jansenius to Calvin is thus better seen as ambivalent than as polemical.

Bibliography

Printed Sources

[Gale, Theophilus]. *The True Idea of Jansenisme, both Historick and Dogmatick*. London: Th. Gilbert, 1669.

Jansenius, Cornelius. *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilianses*. Lovanii: Jacobi Zegeri, 1640.

Jansenius, Cornelius. *Augustinus, seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*. Parisiis: sumptibus Michaelis Soly et Matthaei Guillemot, 1641 ("Synopsis Vitae Auctoris").

Jansenius, Cornelius. *Pentateuchus, sive Commentarius in Quinque Libros Moysis*. Lovanii: typis ac sumptibus Jacobi Zegeri, 1641.

Jansenius, Cornelius. *Tetrateuchus, sive Commentarius in Sancta Iesu Christi Evangelia*. Lovanii: typis ac sumptibus Jacobi Zegeri, 1639.

Vavasseur, François. *Cornelius Iansenius Iprensis Suspectus*. Parisiis: apud Sebastianum et Gabrielem Cramoisy, 1650.

Literature

Backus, Irena. *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*. Studies in Medieval and Reformation Thought. Leiden: Brill, 2003.

Fuzet, Edmond. *Les Jansénistes du XVII^e^ siècle*. Paris: Bray et Retaux, 1876.

Naab, Erich. "Katholische Verteidigungen: Beobachtungen zum Augustinismus nach Bajus (1513–1589) und Jansenius (1585–1638)." In *Augustinus: Spuren und*

Spiegelungen seines Denkens, edited by Norbert Fischer, vol. 1, 237–249. Hamburg: Felix Meiner, 2009.

Oberman, Heiko A. "Duns Scotus, Nominalism, and the Council of Trent." In *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, 204–233. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.

Orcibal, Jean. *Jansénius d'Ypres* (*1585–1638*). Paris: Études Augustiniennes, 1989.

Plainemaison, Jacques. "Qu'est-ce que le jansénisme?" *Revue historique* 273, fascimile 553 (January–March 1985): 117–130.

Rummel, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Saint-Beuve, Charles-Augustin. *Port-Royal*, vol. 2, 3rd ed. Paris: Hachette et C^{ie}, 1867.

Smits, Luchesius. *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*. Assen: Van Gorcum, 1957.

Sokolowski, Richard Augustin. "Augustinus als *matrix omnium conclusionum* bei Cornelius Jansenius (1585–1638)." In *Augustinus: Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, edited by Norbert Fischer, vol. 1, 225–235. Hamburg: Felix Meiner, 2009.

Femme qui prêche : une figure de la polémique confessionnelle au crible de Bayle

Marianne Carbonnier-Burkard

C'est une prêcheuse réfugiée à Genève qui m'a fait rencontrer Irena en 1990 : Marie Dentière. Cette théologienne affranchie, un temps brouillée avec Calvin, avait séduit Irena qui m'avait alors envoyé pour le *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* un article tout de rigueur et de finesse sur l'*Epistre très utile* dédiée à Marguerite de Navarre[1]. En témoignage de l'amitié née de cette rencontre, et en guise d'hommage à Irena, je me propose de revenir sur la figure de la femme qui prêche, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Une figure à vrai dire plus imaginaire que réelle, surtout une torpille contre la Réforme protestante, lancée à mainte reprise depuis le camp adverse. Elle apparaît encore dans la controverse ecclésiologique entre Pierre Jurieu, champion des calvinistes, et le port-royaliste Pierre Nicole, dans laquelle Pierre Bayle s'est immiscé, anonymement, peu avant sa mort en 1706. Le philosophe de Rotterdam en a fait l'une des questions du "provincial" fictif, son correspondant : que penser des « railleries qu'on publia en France contre les premiers apôtres de Luther et de Calvin », accusés d'avoir cherché à gagner les femmes, en leur permettant de « dogmatiser en chaire »[2] ?

Faisant écho à un précédent échange de question-réponse avec le provincial à propos de la reine Élisabeth d'Angleterre, Bayle répond en reformulant ainsi la question : si la défense faite par saint Paul aux femmes de parler dans l'église a été toujours observée par les chrétiens[3]. Après la nouvelle réponse de Bayle, le provincial fait encore rebondir la question, en la déplaçant des femmes qui prêchent aux femmes « ministres », sur le terrain des principes protestants[4]. Dans sa triple réponse au provincial, le philosophe cite les auteurs sources de la polémique sur les femmes en chaire dans les églises des protestants, et passe au crible les récits et les arguments, comme aussi des contre-arguments. Mais avant de suivre pas à pas l'examen de Bayle, faisons le détour par ses sources, les discours des polémistes.

1 Irena Backus, "Marie Dentière: un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme ?," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 137 (avril-juin 1991): 177–195.

2 *Reponse aux questions d'un provincial* (Rotterdam: Reinier Leers, 1704–1707), 5 vol. ; vol. 5 (1707), XI, 112.

3 Ibid.

4 Ibid., vol. 1 (1704), X, 56–74 ; ibid., vol. 5, XII, 123–150.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_027

1 La femme qui prêche dans les discours des polémistes

Parmi les polémistes ayant accrédité l'idée que les protestants ont favorisé les femmes, en les laissant prêcher et prendre la place des prêtres, Florimond de Raemond (v. 1540–1601) vient en tête. On sait que ce magistrat bordelais, qui avait été dans sa jeunesse sympathisant des réformés, avant d'être retourné par le « miracle de Laon » opéré sur une possédée en 1566[5], est devenu leur plus farouche adversaire, et qu'il a combattu les protestants non seulement par ses décisions de justice, mais aussi par la plume, publiant des ouvrages en français, pour un large public. Son *Histoire de la naissance, progrez et décadence de l'hérésie de ce siècle* (1605), en deux volumes, ouvrage posthume écrit à la fin des guerres de religion, embrasse toute l'histoire de l'« hérésie luthérienne » dans les différents pays d'Europe. Les femmes qui prêchent y sont évoquées en plusieurs endroits, surtout au livre VII, consacré aux débuts de cette hérésie en France : les femmes sont montrées comme proies de choix des hérétiques (chapitre III), puis comme lectrices de la Bible et prêcheuses, voire ministres (chapitre VII).

Proies des hérétiques, les femmes l'ont été dès l'origine de l'Église et même dès l'origine de l'humanité : la première femme au Paradis a été trompée par le "cauteleux serpent" et a fait chuter le premier homme. Raemond se plaît à citer à l'appui une kyrielle de Pères de l'Église, de saint Jérôme à saint Jean Chrysostome et à Tertullien[6]. Pour ses exemples tirés des premiers temps de l'Église, il suit une liste de Jérôme : Simon le Mage, Apelles, Marcion, Montanus, Donatus, Paul de Samosathe, Arius, Priscilien, Nicolas, tous ces hérétiques ont été accompagnés ou protégés par des femmes[7]. Selon les Pères en chœur, les hérétiques profitent toujours de la faiblesse des femmes, de leur « imbecillicté » : « elles ne sont assez fines, elles sont aisément deceuës par leurs impostures, et attirées en leur Religion, veu qu'elles ont le cœur tendre et délicat ». Faciles à tromper, les femmes servent aux hérétiques d'« attrapoires pour surprendre les autres, parce que la persuasion de ce sexe a je ne sçay quoy de mol et d'abatu »[8].

Les hérétiques « de nostre temps »—les « luthériens »—ont aussi visé les femmes pour pénétrer en France. Raemond note là qu'ils ont utilisé un

5 Irena Backus a attiré l'attention sur ce « miracle » au retentissement international, au service de la Contre- Réforme : *Le Miracle de Laon. Le déraisonnable, le raisonnable, l'apocalyptique et le politique dans les récits du miracle de Laon* (*1566–1575*) (Paris: Vrin, 1994).

6 *Histoire de la naissance, progrez et décadence de l'hérésie de ce siècle* (Paris: Vve Guillaume de La Noue, 1605), vol. 2, VII, III, 3, 152b.

7 Liste des hérétiques *« muliercularum socii »* dans l'Épître 133 de Jérôme.

8 Florimond de Raemond, *Histoire*, vol. 2, VII, III, 3, 153a.

nouveau charme pour la « conqueste de ces simples âmes et de ce fragile sexe » : la liberté, opposée à « la rigueur des loix et règles de l'Eglise, et sur tout cette geine de la confession, […] insuportable à plusieurs d'entr'elles »[9]. Cherchant à gagner le roi François 1er, les « luthériens » ont eu recours à des dames de la cour—« la Duchesse d'Estampes, la bien aimée et favorie du Roy, et les Dames de Cani, de Peisseleu, sœur de la Duchesse », et surtout à la sœur du Roi, Marguerite de Navarre[10]. Légitimiste, du moins depuis la conversion de Henri IV, Raemond ménage la mémoire de Marguerite, cette « bonne mais trop facile princesse », grand-mère du roi de France. Cependant, il ne minimise pas sa responsabilité dans la propagation de l'hérésie, tout au contraire : elle a été la protectrice des « luthériens » français, surtout de Gérard Roussel, qui l'a poussée à lire la Bible traduite en français (par Lefèvre d'Etaples), et de là à composer des variations sur le Nouveau Testament pour les faire jouer à la cour de Navarre.

Passant au chapitre des premiers "ministres" en France, autrement dit les premiers prédicants évangéliques dans le royaume, qui étaient de « pauvres gens de mestier », Raemond remet les femmes en scène. Pour lui, au commencement de cette histoire, il y a « les livres sacrez mis entre les mains du peuple », à l'exemple de Luther : l'Écriture en « langage vulgaire » et sa diffusion imprimée. Est visée la traduction de la Bible par Olivétan en 1535, surtout les éditions du Nouveau Testament, facilement imprimées et répandues par des colporteurs. Raemond associe à ces Nouveaux Testaments en français d'autres "petits livrets" que les colporteurs cachaient « au fond de leurs bales », à savoir les psautiers mis en vers par Marot. Ceux-ci ont été de véritable appâts pour les femmes : « les petits Psalmes, quand ils furent rimez, dorez, lavez et réglez, leur seule joliveté convioit les Dames à la lecture »[11].

Mais aux yeux de Raemond, le cas des Nouveaux Testaments en français est le plus grave, s'agissant des livres les plus sacrés, livrés aux mains du vulgaire :

> En peu de temps la France fut peuplée de Nouveaux Testamens à la françoise misérablement traduits, et la sainte parole prostituée à toute sorte de gens, à la mercy du jugement des femmes, enfans, et autres personnes incapables des diuins mysteres qui sont contenus et cachez sous l'écorce de la lettre[12].

9 Id.
10 Id.
11 Ibid., vol. 2, VII, VII, 3, 169b.
12 Ibid., 170a.

L'historien se tourne vers « nostre sage mère Eglise » : celle-ci a « tousjours jugé cela dangereux, de laisser sans discrétion manier au peuple les Saintes lettres ». C'est aux prêtres et docteurs de l'Église qu'appartient « le maniement des livres sacrez », non pas « aux artisans et aux femmes ». En son temps, saint Jérôme se moquait déjà de tels « nouveaux théologiens » : « la vieille babillarde, le vieillard radoté, le sophiste parleur », tous osent se mêler de théologie et « l'enseignent avant l'avoir apprise ». Les uns « disputent de la sainte Escriture entre les femmelettes », les autres « apprennent les femmes, afin qu'elles enseignent les hommes ». Telle est la source principale des hérésies[13].

Raemond revient au temps présent, pour mettre en évidence la conséquence ultime du maniement de l'Écriture par les femmes, un monde où tout est « confondu et renversé » :

> On a veu en divers lieux les femmes non seulement se mesler en particulier de la Theologie, mais encore en public faire l'office de Ministre ou Diacre[14].

L'auteur rappelle plusieurs cas de femmes "ministres", en divers pays, ainsi une femme en Écosse[15], « une autre en Bohème du temps des Hussites »[16], et surtout « Madame Argula »[17]. De cette « damoiselle allemande, echolière de Luther », Raemond écrit au livre II de l'*Histoire* qu'elle prêchait en chaire et « administroit le sacrement »[18], de même que la dénommée « Zellin » à Strasbourg[19].

En France aussi, poursuit-il, des femmes ont fait le ministre dans les assemblées clandestines (à la fin des années 1550), dont certains pourraient encore témoigner :

---

13 Ibid., vol. 2, VII, VII, 4, 170b.

14 Ibid., 170a.

15 Pour ce cas, Raemond se réfère à un certain « Langeus en la vie de Luther ». Il s'agit de Jacobus Laingaeus (James Laing), *De vita et moribus atque rebus gestis hæreticorum nostri temporis,* (Parisiis: apud Michaëlem de Roigny, 1581), f. 16r.

16 Raemond a déjà cité plus haut (vol. 1, IV, III, 6, 276a) le cas de cette femme : « Une femme Bohemienne fit une Apologie pour luy, laquelle fut imprimee et publiee par tout ».

17 Ibid., vol. 2, VII, VII, 5, 170b.

18 Ibid., vol. 2, II, XVIII, 5, 174a. Il s'agit d'Argula von Grumbach, née von Stauff (v. 1492–1568), auteur de plusieurs pamphlets en allemand (1523). Raemond, qui l'a signalée déjà dans *Erreur populaire de la Papesse Jane* (1587) [(Lyon: Benoist Rigaud, 1595), XIII, 5, 106], se réfère à plusieurs ouvrages de contemporains.

19 Raemond, *Histoire*, vol. 1, II, XVIII, 5, 174a. Zellin est Catherine Zell née Schütz (1497 ou 1498–1562), épouse du prédicant Mathieu Zell (1477–1548).

> Ceux qui hantoient les caves et lieux secrets, au commencement que l'heresie se fourra dans la France sçavent – il y en a encore en vie et je l'ay oüy dire à plusieurs, que bien souvent la plus habile d'entr'elles prenoit la Bible dans l'assemblee, attendant le Ministre, lisoit le texte, en donnoit son avis[20].

Et de citer deux cas de telles femmes, à Mont-de-Marsan, « bonne et grande ville de nostre Guienne », dont d'aucuns se souviennent. L'une était « une bourgeoise nommée Quiteyre, de Bordenave, femme de Blaise de Brahenne » : on l'a vue, l'an 1572, « monter en chaire, lire la Bible, attendant que le Ministre vint faire le presche ». L'autre, Claude d'Alisant, originaire de Senlis, femme d'un avocat de Mont-de-Marsan, était connue pour « faire la théologienne, souvent reprendre son ministre » ; et elle « qui faisoit par fois l'office de Diacre, composa un livre de la Prédestination, qu'elle présenta à Madame sœur du Roy, depuis Duchesse de Bar, pour le faire imprimer [...] l'an 1592 »[21].

À vrai dire, ces cas de femmes qui prêchent sont moins nets que celui de « Madame Argula » : l'une se contente de lire la Bible en chaire, l'autre écrit et, à l'occasion, contredit le sermon du ministre. Florimond de Raemond complète ces deux cas par d'autres, puisés dans un fond d'anecdotes ridiculisant les femmes interprètes de l'Écriture. Telle l'histoire de la demoiselle choquée par un passage de l'Ecclésiastique :

> On sçait la quinte qui print à une Damoiselle, oyant lire le vingt-cinquième chapitre de l'Ecclesiastique, où la malice des femmes est bien tirée au vif[22], laquelle se leva en pleine assemblée, disant : « Quoy? est-ce la parole de Dieu? c'est bien celle du diable »[23].

Ou cette autre histoire, d'une femme découvrant le Cantique des Cantiques :

> Il n'y a pas longtemps que je vis une Damoiselle grandement scandalisée, ayant trouvé dans les Cantiques, *Je suis noire, fille de Jerusalem, mais je*

20 Ibid., vol. 2, VII, VII, 5, 170b–171a.

21 Raemond dit détenir un manuscrit autographe du livre, qui ne semble pas avoir été imprimé (Ibid., vol. 2, VII, VII, 5, 171a). Cette « Claude d'Alizan » a été identifiée comme Claudine Lixant par Philippe Tamisey de Larroque, *Essai sur la vie et les ouvrages de Florimond de Raemond* ([Genève: Slatkine reprints, 1971], 23 [I[ère] éd. 1867]).

22 Si 25, 19 : « Toute malice n'est rien près d'une malice de femme ; que le sort des pécheurs lui advienne! » ; ou 25, 24 : « C'est par la femme que le péché a commencé et c'est à cause d'elle que tous nous mourons. »

23 Raemond, *Histoire*, vol. 2, VII, VII, 5, 171a.

> *suis belle, et parce le Roy m'a aimée, et m'a fait entrer dans sa chambre.* Sur quoy elle philosophoit avec de plaisantes imaginations[24].

Selon Raemond, ces femmes commentant naïvement l'Écriture qu'elles découvrent en français, sortent de leur rôle naturel : « il n'y avoit pas jusques aux simples femmelettes, qui n'en voulussent juger, comme de leur filet, et de leur esguille »[25]. Certaines peuvent se piquer d'être savantes. Ainsi les femmes réfugiées à Genève pendant les guerres de religion, qui « se rendirent écolières de Théodore de Bèze », pour ses leçons quotidiennes d'Écriture sainte en français[26]. Elles en viennent à enseigner elles-mêmes l'Écriture, en cercle privé, voire en public. Pour le polémiste, « cela peut-estre estoit pardonnable de se mesler de la sainte parole, et en conter en leur foyer », mais non de prêcher publiquement, en raison de l'interdit paulinien :

> [...] en public faire l'office de Ministre, c'est passer les loix de la modestie chrétienne et les règles qu'elle nous a prescrit, pour apprendre aux femmes de se taire dans le Temple. Le silence est leur leçon[...][27].

Raemond dénonce Luther comme le responsable de ce monde à l'envers. C'est lui qui a « par dessus S. Paul donné puissance » aux femmes : se prenant pour un « nouveau évangéliste, il a contredit l'interdit paulinien—« il n'est permis à la femme de parler en l'Eglise » (1 Co 14)[28]. Raemond cite là un des écrits de Luther, de 1523, en l'amplifiant :

> Quand il n'y aura que des femmes, [...], comme on voit parmy les couvens des Nonnains, on en pourra lors élire une d'entr'elles, pour prêcher [...][29].

---

24 Ibid., vol. 2, VII, VII, 5, 171b.

25 Ibid., vol. 2, VII, VII, 6, 171b. Sur ce thème des femmes lectrices de la Bible, voir aussi Artus Désiré (c. 1510–1579), prêtre, auteur du *Defensoire de la Foy Chrestienne* (Paris: Jean Ruelle, 1551), XVIII, « Des femmes théologiennes » (cité par Bayle, *Reponse aux questions*, V, 113–114).

26 Raemond, *Histoire*, vol. 2, VII, VII, 5, 171a.

27 Id.

28 Id.

29 Id. Raemond réfère la citation au *De instituendis ministris Ecclesiae* de Luther (1523), in : *Tomus secundus omnium operum... Martini Lutheri* (Witebergae: excudebant haeredes Petri Seitz, 1551), 366b–367a.

Il complète la citation, par une articulation logique : « [...] et par consequent, *comme il a dit ailleurs*, baptiser, confesser, absoudre ». En effet, dans le même texte, Luther déclare l'administration des sacrements dans la dépendance de la prédication. Femme qui prêche, femme ministre. « Voilà des nouvelles prêtresses! », conclut Raemond.

La règle du silence des femmes à l'église, Raemond l'évoque à nouveau, dans un autre chapitre, à propos des femmes qui chantent dans l'église « pêle-mêle parmi le peuple »[30]. Une pratique choquante selon lui, que les calvinistes justifient, comme la prédication des femmes, en s'appuyant sur l'épître de Paul aux Galates :

> La pratique de l'ancienne et sage chrestienté estoit-elle semblable au jeune et fol Calvinisme, qui permet à la femme de chanter dans l'Eglise? *Qu'elle se taise*, dit S. Paul [1 Co 14] : *qu'elle chante,* dit Calvin, *Il n'y a point*, disent-ils, *de distinction selon sainct Paul, de l'homme et de la femme* [Ga 3, 28]. C'estoit le mesme passage que certains Heretiques des premiers siecles produisoient, pour prouver que les femmes pouvoient et devoient prescher de mesme que les hommes[31].

Contresens sur ce chapitre de l'épître! rétorque Raemond, qui met les nouveaux hérétiques dans le même sac que les anciens, au demeurant non identifiés ici.

Au livre VI de l'*Histoire* de Raemond, consacré au royaume d'Angleterre[32], c'est encore la parole féminine dans l'église qui permet d'attaquer les protestants, avec le cas de la reine Élisabeth. De l'histoire du « schisme d'Angleterre » de Nicholas Sanders (v. 1530–1581), est tirée une anecdote démontrant l'autorité que la reine Élisabeth s'octroyait « ès choses spirituelles qui dépendent de la police de l'Eglise ». En pleine église, elle aurait interrompu publiquement son prédicateur, en ces termes : « Monsieur le Docteur, vous extravaguez, et dittes beaucoup de choses à la volée, fort mal à propos : retournez à vostre texte »[33]. Point n'est besoin de souligner que la reine a transgressé l'interdit paulinien de la parole des femmes dans l'église.

---

30 Voir Raemond, *Erreur populaire de la papesse Jane*, XIII, 5, 106: « Noz reformez en France se sont contentez de les laisser chanter pesle-mesle parmi le peuple, chose qui a esté prohibée mesme en la primitiue Eglise... ».

31 Raemond, *Histoire*, vol. 2, VIII, X, 10, 257.

32 Ce livre n'est pas de la plume de Florimond de Raemond, mais de l'éditeur de l'ouvrage, son fils François, soucieux de compléter les papiers manquants de son père (voir la préface de François de Raemond, « Au lecteur », en tête de l'ouvrage, vol. 1).

33 Raemond, *Histoire*, vol. 2, VI, XI, 4, 71b. Voir *Les trois livres de Nicolas Sanders, touchant l'origine et progrès du schisme d'Angleterre* [...] Augmenté par Edouard Rishton [...] Traduits en françois par J. T. A. C. (s.l.: s.n., 1587), 221v.

De tous ces exemples, tirés de sa vaste bibliothèque, de sa propre enquête et de sa mémoire, Raemond fait masse, pour établir un lien entre l' « hérésie de ce siècle » et les femmes qui prêchent. Il oppose aux protestants une batterie d'arguments : le non-respect du commandement de l'apôtre interdisant aux femmes de prêcher dans l'église, et le non-respect de l'ordre de l'Église, la faiblesse congénitale des femmes, faciles à tromper et trompeuses, la désacralisation de l'Écriture sainte par la traduction, la « pente glissante » de la lecture de l'Écriture à la prédication et à la prêtrise pour les femmes. Cet argumentaire a été largement diffusé par les nombreuses éditions et traductions de l'*Histoire*[34]. Il a ainsi été repris par les grands controversistes jésuites, Louis Richeome[35] et le père Garasse[36], puis dans les années 1680, le père Maimbourg, comme aussi le janséniste Pierre Nicole. C'est le moment de Bayle.

2 La femme qui prêche au crible de Bayle

Aux trois questions emboîtées du provincial, nées de propos de polémistes anti-protestants, à partir de faits rapportés ou de principes, Bayle fait des réponses successives : les deux premières sur la parole des femmes dans l'église (*Réponse*, V, chapitre XI, et I, chapitre X), la troisième sur l'accès des femmes à la prêtrise (V, chapitre XII). Il examine les sources, soupèse les arguments qui contredisent ou vérifient les assertions des polémistes, et ne se hâte pas de donner sa conclusion[37].

C'est l'anecdote au sujet de l'intervention de la reine Élisabeth d'Angleterre en pleine église, qui a lancé Bayle sur la question de la parole des femmes dans l'église. Quoiqu'il disqualifie l'auteur de l'anecdote, prêtre au « zele ardent pour les intérêts du pape »[38], Bayle écarte les réponses trop faciles des défenseurs

34 Ouvrage réédité à six reprises entre 1610 et 1625, et à nouveau en 1648, traduit en latin, allemand et néerlandais.

35 Louis Richeome, *Trois discours pour la religion catholique, les miracles, les saincts, les images* (Bourdeaus: S. Millanges, 1597), 575.

36 François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (Paris: Sébastien Chappelet, 1623), V, VI : « Les femmes et les filles ne doivent pas lire l'Escriture sainte indifferemment et sans addresse », 498–505.

37 Sur la technique d'argumentation de Bayle dans la *Réponse*, voir Pierre Rétat, "Logique et rhétorique: la *Réponse aux questions d'un provincial* de Bayle," in *Mélanges offerts à Georges Couton* (Lyon: PUL, 1981), 455–469.

38 Voir Bayle, *Dictionnaire historique et critique* 5e éd., (Amsterdam: P. Brunel et al., 1740), s.v. "Sanderus," vol. 4, 136. Voir *Nouvelles de la République des lettres* (Amsterdam: Henry Desbordes, novembre 1685), art. VI : à propos de la traduction de l'*Histoire de la réformation*

de la reine taxant Sanders de mensonge. Il ne suffit pas, selon lui, d'objecter à Sanders que la Reine, « si bien instruite dans la parole de Dieu », ne pouvait publiquement contrevenir au commandement de l'apôtre Paul : « Que les femmes se taisent dans les Eglises… » (1 Co 14). En effet, observe Bayle, la contradiction pourrait être aisément levée, en faisant valoir qu'une disposition disciplinaire n'a pas de caractère absolu, mais une portée circonstancielle, limitée à sa fonction pratique, à savoir éviter le désordre des assemblées. Bayle s'amuse au tableau de la cacophonie de bigotes intarissables :

> que les femmes qui auroient le plus d'esprit ne seroient pas les seules qui proposeroient des questions, et même des décisions ; que les bigotes ne se tairoient point, et qu'elles se rendraient au contraire les plus importunes ; qu'une infinité d'autres voudroient jouer de la langue ; qu'on ne finiroit jamais avec elles ; qu'un pauvre prédicateur seroit obligé d'être en faction depuis le matin jusques au soir, s'il vouloit résoudre tous les doutes qui lui seroient proposez ; que l'impatience de quelques-unes ne leur permetroit pas d'attendre que les autres eussent achevé de parler ; que l'interruption seroit mal recue, et pourroit causer des picoteries ; que sait-on même si quelques causeuses n'en viendraient pas jusques à se décoiffer[39] ?

Prévoyant ces « très grands inconvénients », l'apôtre a « interdit une liberté qui en elle-même n'est point un mal ». En l'absence de tels risques de désordre, l'interdit paulinien ne saurait s'appliquer à la reine d'Angleterre. Il se pourrait donc bien que la reine ait écarté pour son propre usage, à bon escient, l'épître de saint Paul.

Pour conforter les dires de Sanders, ses partisans pourraient mettre en avant l'idée que la reine d'Angleterre, en coupant publiquement le prédicateur, entendait faire la démonstration de sa « jurisdiction sur les choses spirituelles ». Mais là, Bayle explique « qu'en l'établissant chef de l'Eglise Anglicane, on n'avoit point prétendu l'ériger en juge des controverses ». Et « quand même on en auroit fait proprement parlant une Papesse », l'autorité de la reine n'aurait pu s'exprimer brusquement, mais aurait requis des formalités, analogues à celle du pape. Il est donc impossible de suivre Sanders quand il laisse entendre que la reine d'Angleterre censurait les prédicateurs pendant le sermon.

---

de l'Eglise d'Angleterre de Burnet, il est question, par contraste, de l'*Histoire* de Sanderus, dont la mauvaise foi de jésuite est bien connue, outre l'« emportement de son stile » (1237–1238).

39 Bayle, *Réponse aux questions*, vol. 1, X, 62.

Le récit de Sanders serait-il alors une pure invention? Bayle revient au texte :

> Le Latin de Sanderus signifie seulement qu'elle les blamoit de quitter leur texte pour s'amuser à des digressions, et qu'elle leur ordonnoit de revenir à la matière qu'ils avoient entreprise [...] Elle ne faisoit que ce que font ceux qui président aux audiences du barreau, *Avocat, venez au fait : au fait, au fait, Avocat,* disent-ils, quand ils voient qu'un avocat se promene trop autour de la cause sans y entrer[40].

Le tort vient de l'expression du traducteur, « Monsieur le Docteur, vous extravaguez », car le latin *vagaris* signifie seulement « vous allez, de ça et de là hors de votre texte ». De même, *multa impertinentia* n'a pas le sens d'"impertinences" ou « choses à la volée, fort mal à propos », mais celui de choses hors sujet. Et Bayle de conclure que « tout bien compté, la conduite qu'on lui attribue [à la reine Élisabeth] lui feroit honneur ». Le dire de Sanders montre en fait

> 1) Qu'elle n'alloit pas au sermon comme tant d'autres ou afin de bien dormir, ou pour donner de l'occupation aux yeux, ou pour laisser faire à son imagination ce qui lui plairoit ; mais pour être bien attentive à l'exposition de la parole de Dieu.
> 2) Qu'elle avoit du goût pour cette parole, et qu'elle se conoissoit en bons sermons [...][41].

En coupant publiquement un prédicateur diffus, elle n'a fait que ramener d'un mot celui-ci à son devoir de prêcher la parole de Dieu. Selon Bayle, la reine n'a pas contredit l'interdit paulinien de la parole des femmes dans l'église. Elle ne l'a pas même relativisé comme une simple mesure disciplinaire, à interpréter selon le contexte, perspective que Bayle laisse tout de même ouverte.

Troublé par le souvenir de récits de Florimond de Raemond ou d'autres sur les femmes en chaire dans les débuts de la Réforme, le provincial relance Bayle sur la question de la défense faite par saint Paul aux femmes de parler dans l'église. Cette fois, le philosophe part de l'articulation posée par les polémistes catholiques entre la prédication et l'accès des femmes à l'Écriture mise en langue vulgaire. Il note d'abord que, avant Luther et Calvin, « la secte des Hussites » a été accusée de se servir de la traduction de la Bible pour gagner les femmes, et renvoie là à l'*Histoire du grand schisme d'Occident* (1678) du père

40 Ibid., 70.

41 Ibid., 73.

Maimbourg. Selon celui-ci, Jean Hus a fait des adeptes par sa volonté de mettre entre toutes les mains « l'Ecriture sainte traduite en langue vulgaire », allant jusqu'à encourager les femmes à prêcher,

> [disant] qu'il estoit permis à toutes sortes de personnes, et mesme aux femmes de precher la parole de Dieu, comme elles la trouveroient toute claire dans leur Bible : ce qui fut infiniment agreable au peuple, et sur tout aux femmes, qui se voyant par là mises en honneur, et en état d'exercer le talent que la nature leur a donné de parler aisément et beaucoup, ne se lassoient point de prescher, mais dans les cimetières, pour ne pas contrevenir directement au précepte de Saint Paul, qui ne veut pas que les femmes parlent dans l'eglise[42].

Bayle ajoute en note que la même tactique a été utilisée par les luthériens, selon Maimbourg[43].

Mais Bayle se doute que ce sont les « disciples de Calvin » qui intéressent en priorité le Français de province qui lui écrit. Aussi s'étend-il bien davantage sur eux, en examinant les récits à leur sujet. Il cite une première source, Artus Désiré, qu'il disqualifie comme « controversiste ridicule », de surcroît traître avéré au roi de France[44]. Il donne ensuite toute la place à l'*Histoire de l'hérésie de ce siècle* de Florimond de Raemond. Tout en jugeant l'ouvrage « rempli de passion »[45], animé par la haine des huguenots, il en reproduit deux pages : le

---

42 Ibid., vol. 5, XI, 112. Voir Louis Maimbourg, *Histoire du grand schisme d'Occident* (Paris: Sébastien Cramoisy, 1678), 389.

43 Louis Maimbourg, *Histoire du luthéranisme* (Paris: Sébastien Mabre-Cramoisy, 1680), I, 71. Dans sa *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. de Maimbourg* [(Villefranche: Pierre le Blanc, 1684), I, 75], publiée en 1682, Bayle remarque que la critique du jésuite à l'endroit des luthériens vise d'abord les jansénistes et leur Nouveau Testament de Mons.

44 Le *Defensoire de la Foy Chrestienne* d'Artus Désiré a été réédité à une dizaine de reprises de 1547 à 1567.

45 Le philosophe le cite souvent dans son *Dictionnaire historique et critique*, pour relever ses erreurs et critiquer ses sources (sauf l'*Anti-papesse*, ouvrage qu'il juge « pas mauvais dans son genre »). Il lui consacre même une notice du *Dictionnaire,* et l'étrille, lui reprochant de confondre la controverse, « où la passion est permise », et l'histoire, qui exige de se défaire des préjugés : « Il était l'homme du monde le moins propre à réussir dans cette entreprise [l'*Histoire de l'hérésie de ce siècle*], vu la haine qu'il avait conçue contre le parti [huguenot]. Mais quelque mauvaise que soit cette histoire, elle est devenue une fontaine publique pour quantité d'autres écrivains » (Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. "Remond", vol. 4, 46–47).

passage sur les femmes qui « se meslent de faire l'office de ministre », et celui sur les femmes qui chantent dans l'assemblée. Il règle d'abord son compte à l'extension injuste faite par Raemond de la parole des femmes dans l'église au chant des psaumes en assemblée. Pour Bayle, « les protestans ont raison de ne comprendre dans la défense de Saint Paul le chant des Pseaumes », et sont donc justifiés à pratiquer le chant d'assemblée, hommes et femmes mêlés[46]. Quant à l'autre allégation de Raemond, selon laquelle les protestants permettent aux femmes de prêcher et de faire l'office de ministre, elle est tout simplement fausse.

Selon Bayle en effet, peu importe « les exemples de Florimond de Remond » ils « ne sauroient tirer à consequence, quand même ils seroient certains ». Il s'agit de raisonner à partir des principes de la théologie réformée. Là, Bayle s'appuie sur l'autorité d'un représentant de l'orthodoxie calviniste, Samuel Desmarets (1599–1673), professeur de théologie à l'université de Groningue : celui-ci a « déclaré formellement dans son Commentaire sur la confession de foi des Eglises réformées du Païs-Bas (1652)[47], qu'il n'est point permis aux femmes d'exercer la predication », selon le commandement de l'apôtre Paul (1 Co 14), et réfuté les arguments contraires de « *fanatiques modernes* », catégorie dans laquelle sont rangés par lui les « anabaptistes » anglais et les mennonites[48]. Voilà qui est tranché par la double autorité de l'apôtre et du professeur de théologie.

Mais, laissant de côté le point précis de la parole des femmes dans l'église, le provincial fait rebondir sa question sous une autre forme, à partir d'une polémique de la fin des années 1680 : est-ce « que selon les principes des Protestans les femmes peuvent être emploiées aux fonctions du ministère de l'Evangile »[49] ? Là, Bayle rouvre l'arène où se sont empoignés inlassablement deux controversistes d'élite, le janséniste Pierre Nicole (1625–1695) et le réformé Pierre Jurieu (1637–1713), collègue de Bayle à Rotterdam et son ennemi intime[50]. Il cible un objet minuscule évoqué au cours de leur affrontement sur la nature de l'Église, l'accès des femmes au ministère. Il présente, en les citant, les arguments de l'un et les réponses de l'autre, et les discute.

46 Bayle, *Reponse aux questions*, vol. 5, XI, 118–120.

47 Samuel Desmarets, *Foederatum Belgium orthodoxum, sive Confessionis ecclesiarum belgicarum exegesis* (Groningae: apud J. Nicolaum, 1652), 433–434.

48 Bayle, *Reponse aux questions*, vol. 5, XI, 120–121.

49 Ibid., XII, 123–150.

50 Sur le modèle de la controverse religieuse en France, à la fin du XVII[e] siècle, voir Nicolas Piqué, "La controverse religieuse : questions de méthode et dynamique de la confrontation," *Littératures classiques* 59/1 (2006): 67–76.

Dans son traité *De l'unité de l'Eglise ou réfutation du nouveau système de Mr. Jurieu,* (1687), Pierre Nicole objecte à Jurieu qu'à suivre ses principes sur la nature de l'Église, les femmes peuvent être élues au ministère[51]. Les principes de Jurieu, inspirés de l'École du droit naturel, font de l'Église une société, relevant du droit naturel :

> Puis que c'est le droit naturel de toutes les societés de pourvoir à toutes les choses qui sont necessaires pour leur conservation, comme de se faire un chef quand elles n'en ont point, et que c'est dans le peuple que reside naturellement et originellement le pouvoir de se faire des ministres et des lois, il s'ensuit que l'Eglise en qualité de société doit avoir naturellement, comme toutes les autres, le droit de se faire des conducteurs et des lois[52].

Selon Nicole, dès lors qu'il pose ce principe de la souveraineté populaire, y compris dans l'Église, Jurieu doit admettre les conséquences ridicules qui en découlent : le droit d'établir un sacerdoce héréditaire, ou le droit d'élire des reines, donc aussi des femmes prêtres :

> il sera de même au pouvoir de toute societé d'élever les femmes au sacerdoce et au rang des évêques et des prêtres ; de les rendre legislatrices dans la police de l'Eglise, capables d'élire les ministres de l'Eglise, et d'être eluës elles mèmes pour ministres, sur tout en cas de necessité[53].

Inutile à Jurieu de chercher la parade dans la « défense apostolique » de la parole des femmes dans l'église (1 Co 14) : Nicole offre aussitôt aux femmes trois contre-attaques possibles. La première consiste à distinguer avec saint Paul (1 Tm 5,17) deux sortes de prêtres, ceux qui parlent et instruisent, et les autres, ce qui leur laisse la liberté d'être « prêtres de la seconde manière ». La deuxième est d'observer que l'interdit paulinien ne vaut pas entre femmes, comme

51 Pierre Nicole, *De l'unité de l'Eglise ou réfutation du nouveau système de Mr. Jurieu* (Luxembourg: A. Chevalier, 1727) III, X, 457. L'ouvrage de Nicole répondait à un ouvrage de Jurieu, *Le vray systeme de l'Eglise* (1686), qui était lui-même une réponse à un précédent ouvrage de Nicole, *Les pretendus reformez convaincus de schisme* (1684), rebond d'une controverse commencée en 1671, avec les *Préjugés légitimes contre les calvinistes* de Nicole contre Jurieu et Jean Claude.

52 Bayle, *Reponse aux questions,* vol. 5, XII, 123–124. Voir Nicole, *De l'unité de l'Eglise*, III, X, 457. Voir Jurieu, *Le vray système de l'Eglise et la veritable analyse de la foy* (Dordrecht: Vve Caspar, 1686), II, XIX, 573.

53 Bayle, *Reponse aux questions*, vol. 5, XII, 124–25.

le prouve la pratique ancienne des diaconesses et des supérieures de monastères ; dès lors, ce serait « faire une injustice contre le droit naturel de les priver de l'administration des sacremens à celles de leur sexe qu'elles peuvent instruire »[54]. La troisième est le modèle de l'île déserte, tiré de Jurieu[55] : si celui-ci justifie le droit pour des laïcs jetés sur une île déserte de « se créer des ministres et des pasteurs », il doit alors prendre en compte également le cas d'un groupe de femmes sur une île déserte et admettre leur droit d'élire une femme comme prêtre[56].

Pour résoudre l'absurdité, pour « exclure les femmes du sacerdoce », Nicole amène alors l'argument qu'il estime plus solide que l'Écriture : la tradition et « l'usage perpétuel de l'Eglise ». Ce même argument s'oppose au droit des laïcs à « ordonner les ministres de l'Eglise »[57]. Et voilà les réformés mis dans l'embarras.

Jurieu a répondu à Nicole dans son *Traité de l'unité de l'église… contre Monsieur Nicole* (1688). Sur le sujet des femmes prêtres, il est en verve :

> Le plaisir de voir des papesses Jeannes à la teste de la societé des calvinistes a si fort frapé M. Nicole, qu'il a fait là-dessus un plaidoyer dans les formes en faveur des femmes ; et pour leur fournir des réponses contre tout ce que nous pourrions leur objecter pour les empêcher de monter dans les chaires[58].

Si l'on suivait le raisonnement de Nicole, l'Église pourrait organiser le monde à l'envers : « ordonner que le portier de l'église célèbreroit les plus venerables mysteres, et que les Prêtres laveroyent les calices, et feroyent blanchir les napes de l'autel ». Cette absurdité dévoile l'« esprit de chicane » et la mauvaise foi de Nicole. À l'évidence, les « droits naturels » qu'ont les sociétés, comme l'Église, de « se choisir des conducteurs et un gouvernement » ne sont pas sans bornes :

54 Ibid., 126–127.

55 Dans *Le vray système de l'Eglise,* II, XX, 579, Jurieu avait repris l'hypothèse de l'île déserte de Pierre Du Moulin, *De la vocation des pasteurs* (Sedan: Jean Jannon, 1618), I, IX, 44, et en amont, de Martin Luther, *Appel à la noblesse chrétienne…,* in *Œuvres*, éd. Marc Lienhard et Mathieu Arnold (Paris: Gallimard, 1999), 1:595–596.

56 Bayle, *Reponse aux questions*, vol. 1, XII, 127.

57 *Ibid.*, 127–128.

58 *Ibid.*,133. Cf. Jurieu, *Traité de l'unité de l'Eglise et des points fondamentaux contre Monsieur Nicole* (Rotterdam: A. Acher, 1688), 5[e] traité, 467–468.

> Ne sont-ils pas limités dans l'exercice par la raison, la bienséance, la convenance, la lumière de bon sens? et plus que tout cela par les loix divines, naturelles et positives[59] ?

Or tant les « lois de la bienséance » ou les lois naturelles que les lois divines excluent le ministère féminin. En effet, « par les loix naturelles, les hommes doivent conduire les femmes, et non les femmes les hommes ». Certes, dans quelques États « les loix de la succession dérogent à cet ordre naturel » et permettent à une femme de monter sur le trône. Mais « dans l'eglise où il n'y a point de succession, ni de droits au ministere par le sang, les loix naturelles doivent valoir dans toute leur étendue ». De plus, les lois divines positives s'opposent à l'exercice du ministère par les femmes : « les Apôtres, dont les actions sont la conduite de la nôtre, n'ont point établi de femme dans le ministere, et même ont expressement défendu qu'on y en établit »[60].

« Que voilà de foibles reponses! » s'exclame Bayle, après avoir cité la réplique de Jurieu à Nicole. Et de les pilonner méthodiquement. Les lois de la bienséance ? Elles ne sont fondées que sur la coutume, non sur la raison. Les lois naturelles, selon lesquelles « les femmes ne doivent jamais conduire les hommes » ? Ces prétendues lois sont contredites par les exemples de femmes chefs politiques et chefs de guerre : « S'il y a eu des femmes qui ont gouverné des Provinces avec beaucoup de succès, doutera-t'on que les femmes ne pussent conduire prudemment une Paroisse ? ». La pratique des apôtres ? On ne peut l'utiliser comme argument contre le ministère féminin, tout en l'écartant quand il s'agit de justifier l'élection des ministres par les laïcs. La défense expresse des apôtres d'« établir des femmes dans le ministère » ? Comme « saint Paul a commandé seulement qu'elles ne parlassent pas dans l'Eglise », la défense ne concerne « tout au plus » que la « fonction de prédicateur », non pas toute fonction sacerdotale. Bayle remarque que Jurieu « n'a pas osé entrer dans cette question », et qu'il est resté silencieux sur plusieurs des points de l'objection de Nicole. Au risque d'affaiblir sa précédente conclusion au sujet des femmes qui prêchent, Bayle conclut, à ce stade de la controverse entre Nicole et Jurieu, que la démonstration du janséniste, faisant découler des principes des protestants le ministère féminin, n'est pas absurde. Il s'empresse de la pousser plus loin.

---

59 Bayle, *Reponse aux questions*, vol. 5, XII, 134–135. Voir Jurieu, *Traité de l'unité de l'Eglise*, 5e traité, 467–468.

60 Bayle, *Reponse aux questions*, vol. 5, XII, 137–138. Voir Jurieu, *Traité de l'unité de l'Eglise*, 470.

Bayle prend l'exemple d'Élisabeth, reine d'Angleterre. Celle-ci avait reçu du peuple anglais, souverain, « toute son autorité », tant la « puissance ecclésiastique » que la « puissance civile » (c'est pourquoi, on raille les Anglais « d'avoir érigé en vraie Papesse cette Reine-là »). Puisqu'elle avait ainsi le pouvoir de donner à une femme le gouvernement d'une province, « pourquoi donc n'eût-elle pas pu faire Prêtresse une femme vertueuse et habile? »[61]. Bayle rend d'autant plus plausible l'hypothèse, en montrant l'intérêt spécifique de femmes prêtres, administrant les sacrements et « tout le reste des fonctions ecclésiastiques », dans les maisons de refuge pour « jeunes demoiselles » sages et pauvres ou pour femmes débauchées repenties, tous lieux où, par « bonne précaution », ni prêtre ni moine ne devraient mettre le pied.

Cette réflexion amène Bayle à une autre, qui cette fois se retourne contre l'Église défendue par Nicole : « Il n'y a point d'Eglise où les Prêtresses fussent aussi necessaires que dans la Communion de Rome ». Certes, écrit-il, « partout l'afluence des deux sexes aux mêmes exercices publics de la Religion a des inconveniens », en provoquant des « distractions peu chastes », ce qui, du point de vue des « bonnes moeurs », devrait conduire à établir des offices pour les femmes présidés par des prêtresses. Mais les occasions d'impureté morale sont multipliées dans la religion catholique, du fait de la pratique de la confession, du sacrement de l'extrême onction et des vœux de célibat. Bayle déclare qu'il « passe légèrement » là-dessus, les lecteurs en connaissant assez sur le sujet. Il va plutôt chercher chez le père Garasse un prétendu dire de Luther tirant argument du droit canonique et d'une hiérarchie confuse entre prédication et sacrement :

> que depuis qu'on permet à une femme de baptiser en cas de necessité, qui est le plus haut office du monde, on luy doit permettre ce qui est beaucoup moins, comme nommément de consacrer le corps de Jesus Christ, et de lire la Bible, voire avec authorité et congé de l'exposer et illustrer de commentaires[62].

Avec cette fausse citation exagérant le thème luthérien du « sacerdoce universel de tous les baptisés », le père Garasse faisait des femmes prêtres l'affaire de l'hérésie protestante. Bayle avoue qu'il n'a « pas le temps d'examiner » l'authenticité du propos du jésuite. Il en joue, pour préparer sa conclusion :

61 Bayle, *Reponse aux questions*, vol. 5, XII, 144.

62 Ibid., vol. 5, 148–149. Bayle cite Garasse (*La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, 504), lequel prétend citer là un extrait de la *Captivité babylonienne* de Luther. Voir la citation de Luther par Florimond de Raemond (*Histoire*, vol. 1, II, XVIII, 5,174a).

> Convenons [...] que la consequence que Mr. Nicolle a objectée est une suite legitime de l'hypothese qu'il réfute. Car si la puissance de conférer le sacerdoce apartient aux societez chrétiennes, elles auraient bien la liberté de le conférer aux hommes plutôt qu'aux femmes, ou de cesser de le conférer aux femmes, pour prévenir, pour reformer des abus ; mais le peuple retiendra toujours un droit legitime d'élever les femmes aux dignitez et aux fonctions ecclesiastiques, dans tous les lieux et dans tous les tems qui pourront faire esperer un bon succés de cette élection[63].

•••

Au fil de ses réponses au provincial au sujet des femmes prédicantes ou prêtres chez les protestants, Bayle brouille les pistes, à sa manière. Tantôt il tord le cou à ce thème, tantôt il semble le confirmer, en coupant court aux arguments contraires, et même le légitimer. D'un côté, repoussant les exemples rapportés par Florimond de Raemond et d'autres, il démontre que selon leurs principes, fondés sur l'épître paulinienne aux Corinthiens, les protestants excluent la prédication publique des femmes. D'un autre, il donne libre cours aux arguments de Nicole qui pourraient relativiser cette interdiction, en la contextualisant, et libre cours aux arguments adverses de Jurieu, assimilant l'Église à une société, un peuple souverain, libre d'élire des femmes pour chefs ou pour prêtres. Dans tous les cas, il balaie l'argument de la bienséance, renvoyée à la coutume, que le temps pourra changer. Et pour finir, il laisse même entendre que Luther et Zwingli iraient dans son sens :

> On prétend que Luther et Zvingle ont hautement soutenu le privilège des femmes à cet égard-là [les fonctions ecclésiastiques] : mais, comme je l'ai déjà dit, je n'ai pas le tems d'examiner s'ils en ont été accusez avec raison[64].

63 Bayle, *Reponse aux questions*, vol. 5, XII, 150.

64 Id. « On prétend » : Bayle cite en note l'ouvrage de deux catholiques anglais, William Rainolds et William Gifford, *Calvino-Turcismus id est, Calvinisticae perfidiae cum Mahumetana collatio, et dilucida utriusque sectae confusio: quatuor libris explicata* (Antverpiae: in aedibus Petri Belleri, 1597), 2, 16, 330.

Bibliographie

Sources imprimées

Bayle, Pierre. *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. de Maimbourg*. Villefranche: Pierre le Blanc, 1684.

Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique* 5e éd. Amsterdam: P. Brunel et al., 1740.

Bayle, Pierre. *Nouvelles de la République des lettres*. Amsterdam: Henry Desbordes, novembre 1685.

Bayle, Pierre. *Reponse aux questions d'un provincial*, 5 vols. Rotterdam: Reinier Leers, 1704–1707.

Désiré, Artus. *Defensoire de la Foy Chrestienne*. Paris: Jean Ruelle, 1551.

Desmarets, Samuel. *Foederatum Belgium orthodoxum, sive Confessionis ecclesiarum belgicarum exegesis*. Groningae: apud J. Nicolaum, 1652.

Du Moulin, Pierre. *De la vocation des pasteurs*. Sedan: Jean Jannon, 1618.

Garasse, François. *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*. Paris: Sébastien Chappelet, 1623.

Jérôme. *Épître* 133.

Jurieu, Pierre. *Traité de l'unité de l'Eglise et des points fondamentaux contre Monsieur Nicole*. Rotterdam: A. Acher, 1688.

Jurieu, Pierre. *Le vray système de l'Eglise et la veritable analyse de la foy*. Dordrecht: Vve Caspar, 1686.

Laingaeus, Jacobus. *De vita et moribus atque rebus gestis hæreticorum nostri temporis*. Parisiis: apud Michaëlem de Roigny, 1581.

Luther, Martin. *Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'état chrétien*. In *Œuvres*, édité par Marc Lienhard et Mathieu Arnold, vol. 1. Paris: Gallimard, 1999.

Luther, Martin. *De instituendis ministris Ecclesiae* (1523). In *Tomus secundus omnium operum* [...] *Martini Lutheri*. Witebergae: excudebant haeredes Petri Seitz, 1551.

Maimbourg, Louis. *Histoire du grand schisme d'Occident*. Paris: Sébastien Cramoisy, 1678.

Maimbourg, Louis. *Histoire du luthéranisme*. Paris: Sébastien Mabre-Cramoisy, 1680.

Nicole, Pierre. *De l'unité de l'Eglise ou réfutation du nouveau système de Mr. Jurieu*. Luxembourg: A. Chevalier, 1727.

Raemond, Florimond de. *Erreur populaire de la Papesse Jane*. Lyon: Benoist Rigaud, 1595.

Raemond, Florimond de. *Histoire de la naissance, progrez et décadence de l'hérésie de ce siècle*. Paris: Vve Guillaume de La Noue, 1605.

Rainolds, William et Gifford, William. *Calvino-Turcismus id est, Calvinisticae perfidiae cum Mahumetana collatio, et dilucida utriusque sectae confusio: quatuor libris explicata*. Antverpiae: in aedibus Petri Belleri, 1597.

Richeome, Louis. *Trois discours pour la religion catholique, les miracles, les saincts, les images*. Bourdeaus: S. Millanges, 1597.

Sanders, Nicholas. *Les trois livres de Nicolas Sanders, touchant l'origine et progrès du schisme d'Angleterre* [...] Augmenté par Edouard Rishton [...] Traduits en françois par J. T. A. C. S.l.: s.n., 1587.

Littérature

Backus, Irena. "Marie Dentière: un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme ?" *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 137 (avril-juin 1991): 177–195.

Backus, Irena. *Le Miracle de Laon. Le déraisonnable, le raisonnable, l'apocalyptique et le politique dans les récits du miracle de Laon (1566–1575)*. Paris: Vrin, 1994.

Piqué, Nicolas. "La controverse religieuse: questions de méthode et dynamique de la confrontation." *Littératures classiques* 59/1 (2006): 67–76.

Rétat, Pierre "Logique et rhétorique : la *Réponse aux questions d'un provincial* de Bayle." In *Mélanges offerts à Georges Couton*, 455–469. Lyon: PUL, 1981.

Tamisey de Larroque, Philippe. *Essai sur la vie et les ouvrages de Florimond de Raemond*. (1867). Genève: Slatkine reprints, 1971.

Who is Actually Catholic? How Our Traditional Categories Keep Us from Understanding the Evangelical Reformations

Randall C. Zachman

The traditional description of the Reformation conceptually divides the parties of this event into Roman Catholics on the one hand, and Protestants on the other. Consequently, there are usually seen to be at least two Reformations in the sixteenth century: the Catholic Reformation, comprising those reformers who remained in communion with the Papacy in Rome, and the Protestant Reformation, made up of those who had been excommunicated from the Roman Church. Luther is customarily seen as starting the Protestant Reformation by departing from his identity as a Roman Catholic in order to become a Protestant. Once Luther becomes a Protestant, he undergoes further development until he becomes a Lutheran. The same holds true for Zwingli. First he is seen as breaking with the Catholic Church and thereby becoming Protestant, and then he further develops into a Reformed Protestant, over against the Lutheran Protestants in Wittenberg. Calvin is described as converting from the Catholic faith to Protestantism, and later develops into a major spokesperson for Reformed Protestantism, and especially for Calvinism.

Eventually, the Protestants develop confessions for their new anti-Catholic churches, such as the Augsburg Confession for the Lutheran Protestants, or the Second Helvetic Confession for the Reformed Protestants. The Catholics then respond to these new Protestant confessions at the Council of Trent, which condemns the new Protestant teaching and clarifies older catholic doctrine, so that it can be more successfully explained and defended over against the Protestants. This narrative assumes that the people it calls Protestants wanted to leave the Catholic Church in order to become good Protestants, and further assumes that they thought they could only become good Protestants by becoming Lutheran or Reformed Protestants. This narrative is further reinforced by describing the Catholic Reformation as being composed of those figures such as Faber Stapulensis or Desiderius Erasmus, who remained loyal to the Roman Church, over against the Protestant Reformation, made up of those who had been excommunicated by Rome, such as Martin Luther, Philip Melanchthon, and John Calvin.

I would argue that this traditional narrative completely misrepresents what was at stake for those who were part of what I have termed the evangelical

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_028

Reformations, which would include Luther, Melanchthon, Zwingli, Bullinger, and Calvin, among others. The question for them was not who is actually Protestant over against those who are self-evidently Catholic. The question rather involved asking, *Who is actually Catholic?* This latter question challenges from the outset the claim of Rome to represent the Catholic Church. Indeed, for all parties in the evangelical Reformations, the term "Roman Catholic" would be seen as an oxymoron. Rather, all of them claimed to be Catholic, thereby making the further claim that it was they, and not Rome, that truly represented the Catholic Church and Catholic doctrine. As Melanchthon says in his *Loci Communes* of 1543, "I am not creating new opinions. Nor do I believe that any greater crime can be committed in the church than to play games by inventing new ideas, departing from the prophetic and apostolic Scripture and the true consensus of the church of God. Further, I am following and embracing the teaching of the church at Wittenberg and those adhering to it. This teaching unquestionably is the consensus of the catholic church of Christ, that is, of all learned men in the church of Christ."[1] In other words, none of the participants in the evangelical Reformations wanted to be Protestant. Far from seeing themselves as leaving the Catholic Church to become good Protestants, and to start new Protestant churches, they saw Rome as having already left the ancient Catholic Church in order to start the new Roman Church of the papacy.

Like Melanchthon, Zwingli did not see himself as leaving behind Catholic doctrine in order to become Protestant and then Reformed. Rather, he saw himself as clearly teaching catholic doctrine over against the novel innovations of Rome. "For we teach not a single jot which we have not learned from the sacred Scriptures. Nor do we make a single assertion for which we have not the authority of the first doctors of the Church—prophets, apostles, bishops, evangelists, and expositors—those ancient Fathers who drew more purely from the fountainhead."[2] Indeed, Zwingli distinguishes the catholic doctrine he teaches from the sectarian innovations of both the Anabaptists and the Roman Church. "And this is always the way with sectarians who separate themselves on their own authority. It is what the papacy itself did, claiming to be the true Church without either the approval or the consent of genuine churches."[3] His successor in Zurich, Heinrich Bullinger, made the same claim to be the true representative of orthodox and catholic teaching, without any recent

1 Philip Melanchthon, *Loci Communes* (1543), trans. Jacob A. O. Preuss (St. Louis: Concordia, 1992), 15.

2 Ulrich Zwingli, *An Exposition of the Faith*, in *Zwingli and Bullinger*, ed. Geoffrey W. Bromiley (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 278.

3 Ulrich Zwingli, *Of Baptism*, in *Zwingli and Bullinger*, 158.

innovations such as one finds in the novel Roman Church. "And in this way we retain the Christian, orthodox, and catholic faith whole and unimpaired."[4] Bullinger therefore rejects the claim of Rome to represent the Catholic Church: "Nor do we approve of the Roman clergy who have recently passed off only the Roman Church as catholic."[5]

Finally, Calvin rejects Sadoleto's claim that he and Farel sought to lead Geneva out of the Catholic Church into the innovative church of the recent heretics. "You are mistaken in supposing that we desire to lead away the people from that method of worshipping God which the Catholic Church has always observed."[6] Indeed, so long as the Catholic Church is rightly defined as being united in the one doctrine and spirit of Christ, Calvin insists, "With this Church we deny that we have any disagreement. Nay, rather, as we revere her as our mother, so we desire to remain in her bosom."[7] Calvin repeats the accusation made earlier by Zwingli, that both the Roman Church and the Anabaptists represent recent innovative sects that have departed from the Catholic faith that Calvin and other evangelicals represent.[8] Calvin also insists that he stands in continuity with the ancient catholic tradition, whereas Sadoleto and the Church of Rome have departed from this tradition, and so have ruined the Catholic Church. "You know, Sadoleto, and if you venture to deny I will make it palpable to all that you knew, yet cunningly and craftily disguised the fact, not only that our agreement with antiquity is far closer than yours, but that all we have attempted has been to renew that ancient form of the church, which, at first sullied by illiterate men of indifferent character, was afterward flagitiously mangled and almost destroyed by the Roman Pontiff and his faction."[9]

Ironically, the traditional narrative of the Reformation repeats and seems to vindicate the charge made by the Roman Church that Luther and his associates left the Catholic Church to start a new Church. In making this charge, Rome intended to describe Luther and company as schismatics and heretics, whereas historians tend to describe them as Protestants, and then as Lutheran Protestants or Reformed Protestants. But the charge is still the same: Luther

4 *Second Helvetic Confession*, XI, in *The Constitution of the United Presbyterian Church in the United States of America, Part I, Book of Confessions* (New York: New York United Presbyterian Church, 1970).

5 *Second Helvetic Confession*, XVII.

6 John Calvin, *Reply to Sadoleto, in A Reformation Debate: Sadoleto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply*, ed. John C. Olin (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), 59–60.

7 Ibid, 62.

8 Ibid., 61.

9 Ibid., 62.

and those affiliated with him are alleged to have left the ancient Roman Catholic Church so that they could start up the new Protestant Church, complete with its own new Protestant confessional identity. However, Luther categorically rejects this description of what he and his colleagues were attempting to do. Luther does not think he left the ancient Catholic Church to start a new Protestant Church, even though he knows that this is how Rome describes what he is doing. "And the point is that they allege that we have fallen away from the holy church and set up a new church."[10] Instead, Luther claims to be a member and representative of the ancient Catholic Church, over against Rome, which left the ancient Church and started its own new Papal Church. "But what if I prove that we have remained faithful to the true ancient church, indeed, that we are the true ancient church and that you have fallen away from us, that is, the ancient church, and have set up a new church against the ancient one?"[11]

Luther gives ten reasons why he is faithful to and identifies with the ancient Catholic Church. The first and foundational reason is baptism, which he has in common with both the ancient church and the Roman Church. "If then we have the same baptism as the original, ancient (and, as the creed says, 'catholic,' that is, 'universal') Christian church, and are baptized in it, then we belong to the same ancient universal church; and they like us, and we like them, are baptized with one baptism; and therefore there is no difference between us as to baptism."[12] Second, Luther claims to share the sacrament of the altar with the apostles as well as with the ancient Catholic Church, and so is "one church with the ancient church, one in sacrament."[13] Third, Luther claims that they have the keys in common with the ancient church, and hence "we are this same ancient church, or are, in any event, in it."[14] Fourth, Luther and his associates share with the ancient church the task of preaching the Word of God, and so cannot be accused of being an innovating, heretical sect. "Therefore we are, together with the ancient church, the one true church, which teaches and believes the one word of God."[15] Fifth, Luther and the evangelicals believe, sing and confess the Apostles' Creed. "Hence we belong to the ancient church

10 Martin Luther, *Against Hanswurst*, in *Luther's Works* [LW], ed. Eric W. Gritsch, vol. 41 (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 193.

11 Ibid., 194.

12 Ibid., 195.

13 Id.

14 Id.

15 Ibid., 196.

and are one with it."[16] Sixth, Luther and associates have the same prayer as the ancient Catholic Church, the Lord's Prayer, and so cannot be called innovators or heretics. Seventh, Luther shares with the ancient church the duty of honoring of temporal authority, in common with the apostles Peter and Paul, and so cannot be called an innovator. "But we are and belong to the ancient, holy, and apostolic church, as its true children and members."[17] Eighth, the evangelical community praises and honors marriage, in common with the ancient church, and so cannot be accused of innovation. Ninth, Luther and his community share the same experience of suffering with the ancient church, in that their community is strangled, drowned, hanged, and tormented like the ancient church, "so that we may well say we are the true ancient church, or at least its companions and copartners in suffering."[18] Tenth, when his community is persecuted for preaching and believing the gospel, they do not retaliate, but pray for those who persecute them, as their litany and sermons reveal, "so that in this we act according to the ancient practice of the ancient church." Luther adds an eleventh reason, that the evangelicals share fasting with the ancient church, since their ministers lack adequate support and so they and their wives and children suffer from hunger. "The papists laugh at this, but they only prove thereby that we are the ancient church suffering scorn and injury at the hands of the children of the devil."[19] All ten or eleven reasons reveal that Luther does not intend to represent a new, innovative, separate church or sect (as the new Protestant Church is seen to be in the traditional narrative). "Thus we have proved that we are the true, ancient church, one body and one communion of saints with the holy, universal, Christian church."[20]

If Luther sees himself as a genuine member of the ancient Catholic Church, then the opposite must also be true, namely, that the Church of Rome has left the ancient Catholic Church to start a new, innovative, heretical church. Luther gives twelve reasons that prove that the Roman Church has left the Catholic Church in order to start a new, false Church. The foundational reason is that they teach that the grace of baptism is lost due to subsequent mortal sins, and so invent new baptisms to make up for this loss, all of which place the reliance of the person on his or her own works, as in the case of calling monastic vows a second baptism. The baptism of the ancient church has been replaced by the idea of satisfaction for sin that must be rendered by the penitent, and this

16 Ibid., 196.
17 Ibid., 197.
18 Id.
19 Ibid., 199.
20 Id.

innovative and novel idea of satisfaction "is the source and origin, the door and entrance, to all the abominations of the papacy"—including indulgences, pilgrimages, brotherhoods, masses, purgatory, monasteries, and convents—"just as in the church baptism is the source and entrance to all grace and forgiveness of sins."[21] All of these innovative abominations are then listed out by Luther, with the rhetorical question after each one: "Where do you find it instituted by the ancient church, or by the apostles? Who then is here the new apostate church?"[22] After the teaching of the loss of baptism, the decisive innovation that proves the departure of the Roman Church from the ancient Catholic Church is the teaching that the Mass is a sacrifice offered for the sins of the living and the dead, for "this one abominable, dreadful thing, which you have newly devised at the devil's instigation, makes you a new apostate heretical church, yes, the arch-whore of the devil and the synagogue of hell [Rev. 2:9]."[23] The third worst innovation proving that Rome has departed from the Catholic Church is the teaching of the primacy of the Pope, the Vicar of Christ. "The ancient church knows nothing of this." Hence, those who remain in the ancient church and do not acknowledge the primacy of the pope reveal that the papacy has departed from the ancient church and has built a new church. "Who then is the new apostate church? Is it those in the ancient church, and we who have stayed with the true ancient church and have avoided and fled from this new devil's head?"[24] Since the Roman Church has departed from the ancient Catholic Church and has constructed a new church by means of its new and innovative teaching, the only way to remain a member of the ancient Catholic Church is to come out of the new Church of Rome. "For this reason the pope's church is full and swarming with falsehood, devils, idolatry, hell, murder, and every kind of calamity. Thus it is time to hear the voice of the angel in Revelation 18 [4–5]: 'Come out of her, my people, lest you take part in her sins, lest you share in her plagues; for her sins are heaped high as heaven,' etc."[25]

On the other hand, Luther acknowledges that all of the benefits that the evangelical community receives from the ancient church are received from the Church of Rome. Luther imagines himself saying to the Roman Church, "It is true, I admit, that the church in which you sit derives from the ancient church as well as we, and that you have the same baptism, the sacraments, the keys, and the texts of the Bible and gospels. I will praise you even further

21 Ibid., 199.
22 Ibid., 200.
23 Ibid., 201.
24 Ibid., 203.
25 Ibid., 206.

and admit that we received everything from the church before you (not from you)."[26] However, Rome does not remain with the gifts it receives from the ancient church, but falls away into its own new church by teaching that sin after baptism removes the grace of baptism, and must be replaced by penitential satisfactions, including the sacrifice of the mass. These innovative teachings conceal the ancient church from view, and bury it in the new Church of Rome. The excommunication of Luther and his associates from the Roman Church allows the ancient church to emerge once again out of the false Church of Rome, so that the ancient Catholic Church can once more be seen in history. "For the original and ancient church shines forth once more (like the sun emerging from clouds behind which it was shining, but where it could not be seen)."[27] Now that the ancient Catholic Church has emerged from the new Church of Rome, one must leave the Church of Rome to remain a member of the ancient Catholic Church. "But because we flee from and avoid all such deviltry and novelty and hold fast once more to the ancient church, the virgin and pure bride of Christ—we are certainly the true, ancient church, without any whoredom or innovation. The church has therefore remained till now, and it is out of it that we have come. Indeed, we have been born anew of it as the Galatians were of St. Paul [Gal. 4:19]."[28]

The claim that the evangelical church represents the true ancient Catholic Church, over against the novelties of the new Church of Rome, is directly reflected in the Augsburg Confession. The first set of articles claims to set forth the doctrine of the ancient, catholic, and apostolic church, including the early Roman church. The second set of articles details the removal of abuses brought into the church by the novelties of Roman teaching, so that the form of the ancient catholic church might once again be seen in the world: "our churches dissent in no article of the faith from the Church Catholic, but only omit some abuses which are new, and which have been erroneously accepted by the corruption of the times, contrary to the intent of the Canons." Over against the claim of the Pontifical Confutation that the Augsburg Confession does not consistently teach catholic doctrine, Melanchthon insists in the Apology that it does, over against the teaching of Rome, which is no longer catholic. He insists that the churches of the Augsburg Confession do not differ in their teaching from Scripture or the church catholic, but rather cleanse the teaching of the Catholic Church from corruptions brought about by the recent innovations of scholastic theologians and others. The Augsburg Confession therefore

26 Ibid., 207.

27 Ibid., 198.

28 Ibid., 205–206.

represents itself not as the confession of the new Protestant Church, let alone the new Lutheran Protestant Church, but rather as the teaching of the ancient Catholic Church, over against the recent innovations, corruptions, and abuses of the Roman Church.

Heinrich Bullinger makes the same argument that we see in Luther, that the church he represents is one with the ancient Catholic Church, over against the recent innovations of the Church of Rome, which is not the Catholic Church. However, Bullinger, like Luther, acknowledges that the Roman Church received its baptism from the ancient church, and so the churches in Zurich do not rebaptize those already baptized by Rome, for this baptism is catholic in nature. "Today we do not acknowledge the upstart Romish church of the pope (we are not speaking now of the old apostolic Church) to be the true Church of Christ, but we do not rebaptize those who were baptized by priests imbrued with popish corruption, for we know that they are baptized with the baptism of Christ's Church and not of the pope, in the name of the Holy Trinity, to the articles of the catholic faith, not to errors and superstitions and papistical impieties."[29] This claim by Bullinger makes it clear that one of the foundational reasons given by the evangelicals to their catholicity lies in their reception of baptism from the catholic and apostolic church. Bullinger also acknowledges that many of the gifts that have been preserved in his churches came to them from the apostolic church by means of the Church of Rome. "Similarly, we do not refuse the Lord's Prayer or the Apostles' Creed or finally the canonical Scriptures themselves simply because the Romish church also uses them, for that church does not have them of itself, but received them from the true Church of God. Hence we use them in common with it, not for the Romish church's sake, but we use them because they came from the true Church of Christ."[30] The evangelical church of Zurich preserves the heritage of the one holy catholic and apostolic church by purifying it of the recent innovations and corruptions of the new Romish church, so that Zurich, and not Rome, represents the true Catholic Church of Christ. As we have seen above, this claim is also affirmed in the Second Helvetic Confession, which rejects Rome's claim to represent the Catholic Church, and claims instead that it represents the orthodox catholic faith.

John Calvin also affirms his identification with the one Catholic Church. "The church is called 'catholic' or 'universal' because there could not be two or three churches unless Christ be torn asunder [cf. 1 Cor. 1:13]—which cannot

29 Heinrich Bullinger, *Of the Catholic Church*, in *Zwingli and Bullinger*, 304.

30 Ibid.

happen!"[31] However, he also knows that Rome claims to represent the one Catholic Church, meaning that any who do not belong to the Roman Church cannot by definition belong to the Catholic Church. "They indeed gloriously extol their church to us to make it seem that there is no other in the world. Thereupon, as if the matter were settled, they conclude that all who dare withdraw from the obedience with which they adorn the church are schismatics; that all who dare mutter against its doctrines are heretics."[32] Calvin acknowledges the seriousness of this charge, for his Roman opponents point out that it does appear as though the evangelicals have left the Roman Church and have started a new church, with its own doctrines and forms of worship. "Now they treat us as persons guilty of schism and heresy because we preach a doctrine unlike theirs, do not obey their laws, and hold our separate assemblies for prayers, baptism and the celebration of the Supper, and other holy activities."[33] Calvin defends this separation as being made necessary by the near total corruption of doctrine and worship in the Church of Rome. "In withdrawing from deadly participation in so many misdeeds, there is accordingly no danger that we be snatched away from the church of Christ. The communion of the church was not established on the condition that it should serve to snare us in idolatry, ungodliness, ignorance of God, and other sorts of evils, but rather to hold us in the fear of God and obedience to truth."[34]

In order to find a precedent for this unusual situation, in which two communities claim to represent the one church of God, Calvin turns to the period in Israel before the Assyrian and Babylonian exiles, when the prophets of Israel and Judah separated themselves from the worship of their leaders out of the conviction that it had become fundamentally corrupt and idolatrous. The leaders of Israel and Judah insisted that true teaching would never depart from their prophets, priests, and kings, and that the presence of the Lord would never depart from the Temple in Jerusalem. Thus they accused prophets like Amos and Jeremiah of heresy and schism, and accused them of endangering the true worship of the Lord. However, even though Jeroboam retained the circumcision and sacrifice received from the fathers, because he introduced his own recent idolatrous innovations, the prophets were forbidden to worship in his assemblies. "We therefore conclude that among the godly the communion of

31 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), 2: IV.i.2.

32 Ibid., 2:IV.ii.2.

33 Ibid., 2:IV.ii.5.

34 Ibid., 2:IV.ii.2.

the church ought not to extend so far that, if it degenerates into profane and corrupted rites, they have to follow it headlong."[35]

Moreover, the evangelicals not only departed from the ungodly assemblies of Rome, but also were expelled from and condemned by the Church of Rome, all for their pure profession of truth. By acting in this way, the Church of Rome reveals its resemblance to the church in Judea under the leadership of Caiaphas, and the evangelicals reveal their resemblance to the early apostles in Judea. "Christ, I say, forewarned his apostles that they would be cast out of the synagogues for his name's sake [John 16:2]. Now those synagogues of which he speaks were then considered lawful churches. Since, therefore, it is clear that we have been cast out, and we are ready to show that this happened for Christ's sake, surely the case ought to be investigated before any decision is made about us, one way or the other."[36] Thus Calvin locates his community in continuity with prophets at the time of the exile, who were condemned by the leaders of Israel at the time but subsequently vindicated, and also in continuity with the apostles, who were expelled from the church in Judea by its official representatives. In the latter case, the community of the Jewish leaders continued alongside the community led by the apostles, with both claiming to be the genuine representative of the community of Moses and the prophets. The same thing has happened in the period after the Reformations, as both the Roman Church and the evangelical churches claim to be the genuine representatives of the catholic and apostolic church.

Like Luther and Bullinger, Calvin does not deny that vestiges of the true church remain in the Roman church. The foundational vestige is baptism, which is the sign of the inviolable covenant God has made with us in Christ, even as circumcision was the sign of this covenant for Israel. "So it was in France, Italy, Germany, Spain, and England after the Lord established his covenant there."[37] Thus, even though the true church came to be oppressed by the tyranny of the papacy, which constructed its new church on the foundation of this covenant, God used the sign of the covenant to preserve the true church in the midst of the oppressive Church of Rome. "The Lord used two means to keep his covenant inviolable. First, he maintained baptism there, a witness to this covenant; consecrated by his own mouth, it retains its force despite the impiety of men. Secondly, by his own providence he caused other vestiges to remain, that the church might not utterly die."[38] Baptism and the other vestiges

35 Ibid., 2:IV.ii.9.

36 Ibid., 2:IV.ii.6.

37 Ibid., 2:IV.ii.11.

38 Id.

of the true covenant thereby function similarly to the way the discovery of the foundation does in the restoration of a ruined building. Once all of the rubble is cleared away from the foundation, the building can finally be restored. Calvin and his associates have discovered the foundation of the building, much as the returning exiles discovered the foundation of the Temple that was destroyed by the Babylonians. Far from building a new Protestant or Reformed church, Calvin sees himself as joining with others in the project of rebuilding the old Catholic and Apostolic Church that had been ruined by the innovations of the Roman church.

Calvin agrees with Luther, Melanchthon, Zwingli, and Bullinger that the ancient catholic church was preserved in the new Roman church, even as God preserved thousands of Israelites who did not bend the knee to Baal at the time of Elijah, who thought he was the only prophet of the Lord left in Israel. "To sum up, I call them churches to the extent that the Lord wonderfully preserves in them a remnant of his people, however woefully dispersed and scattered, and to the extent that some marks of the church remain—especially those marks whose effectiveness neither the devil's wiles nor human depravity can destroy."[39] The true Catholic Church has emerged from its deep concealment through the work of Luther and others, and once the true church emerged, Rome proved it is the new false church by condemning and excommunicating the Catholic Church. Now that the Catholic Church has been expelled from the Roman Church, one can only remain in the ancient Catholic Church by leaving the recently created Roman church. Rome can always return to the ancient Catholic Church by abandoning its recent innovations and novelties and returning to the vestiges of the catholic faith in its midst, especially baptism, the Creed, and the Scriptures. In the meantime, however, Rome seems to be intent on sending the Catholic Church back into hiding, to keep the light of the catholic faith from emerging out of the darkness of the papacy. Thus Zwingli urges the king of France not to allow the papacy to quench the light of the emerging catholic faith. "Therefore, seeing that some sparks of the reviving faith have been kindled in your realm, I warn your majesty not to allow the good seed to be choked by the papists, whose power has increased beyond all measure."[40]

In sum, the evangelical teachers all see themselves as representatives of the ancient Catholic Church, and reject the claim of Rome to represent that Church. Instead, they accuse Rome of creating a new church, from which they have been expelled because they have attempted to restore the ancient

39 Ibid., 2:IV.ii.12.

40 Zwingli, *An Exposition of the Faith*, 277.

church. To describe what they understood to be the emergence of the ancient Catholic Church as the creation of new Protestant churches, let alone new Lutheran or Reformed Protestant churches, runs completely contrary to the self-understanding of the evangelical teachers themselves. The difficulty, of course, is that due to the inability of the evangelical teachers to overcome their disagreements about the nature of true catholic faith and doctrine, the period ends with three parties all claiming to be the true representatives of the one holy catholic and apostolic church. But that does not mean that any of them intended to leave the Catholic Church in order to create new Protestant churches, be they Lutheran or Reformed. So long as we continue to describe the participants in the Reformations as Catholics and Protestants, we will not be able to understand or describe the self-understanding of those who contributed to the evangelical Reformations. We might be better served if we spoke of the Catholic Reformations, which would include both those loyal to Rome as well as those who saw themselves as coming out of Rome to restore the Catholic Church.

Bibliography

Printed Sources

Bullinger, Heinrich. *Of the Catholic Church*. In *Zwingli and Bullinger*, edited by Geoffrey W. Bromiley. Philadelphia: Westminster Press, 1953.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*, edited by John T. McNeill and translated by Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster, 1960.

Calvin, John. *Reply to Sadoleto. In A Reformation Debate: Sadoleto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply*, edited by John C. Olin, 59–60. Grand Rapids: Baker Book House, 1976.

Luther, Martin. *Against Hanswurst*. In *Luther's Works*, edited by Eric W. Gritsch, vol. 41. Philadelphia: Fortress Press, 1966.

Melanchthon, Philip. *Loci Communes* (1543), translated by Jacob A. O. Preuss. St. Louis: Concordia, 1992.

Second Helvetic Confession, XI. In *The Constitution of the United Presbyterian Church in the United States of America, Part I, Book of Confessions*. New York: New York United Presbyterian Church, 1970.

Zwingli, Ulrich. *An Exposition of the Faith*. In *Zwingli and Bullinger*, edited by G. W. Bromiley. Philadelphia: Westminster Press, 1953.

Zwingli, Ulrich. *Of Baptism*. In *Zwingli and Bullinger*, edited by G. W. Bromiley. Philadelphia: Westminster Press, 1953.

PART 4

Theology and Philosophy in the 16th and 17th Centuries: Arguments, Challenges, and Encounters

∴

Palinodiam Canere: Rhetoric, Philosophy, & Theology in Erasmus

Brian Cummings

"*Erasmus posuit oua; Luther exclusit pullos*."[1] By the end of his life the saying was a cliché: Erasmus laid the eggs, Luther hatched the chicks. Is it possible to assess the theology of Erasmus without locating him in relation to Martin Luther or his Reformation? Erasmus quoted other *dicta*: he was the father of Luther, the soldier of Pilate. Such were those dreadful monkish jokes, *prouerbia* ἀδελφικα.[2] Now, the cure was worse than the disease, a proverb Erasmus was using by 1521.[3] It goes without saying that Erasmus was not pleased to be judged in Luther's shadow.[4] In a letter to Justus Jonas in May 1521, he commented that his own books were written before Luther's appearance.[5] It is a curious irony of history, Diarmaid MacCulloch has commented, that Erasmus' reputation reached its apogee just as Luther entered the scene.[6] The result is that on theology, Erasmus is judged in retrospective terms.

As Irena Backus has argued, it is clear from his editions of the Church Fathers that Erasmus considered the dogma of the early Church to be fluid and "nondoctrinaire."[7] However, this ambivalence has affected the question of whether he can be granted the status of theologian at all. Even a sympathetic Catholic voice in the nineteenth century, Durand de Laur, states of Erasmus that « Né pour les lettres et l'éloquence, il montra fort peu de goût pour la

1 *Ep*. 2956, Erasmus to Johannes Sinapius, 31 July 1534, *Opus Epistolarum Erasmi*, ed. P.S. Allen, 12 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1906–58), 11:21 (Henceforth cited using the abbreviation *EE*.)

2 *EE*, 11:21

3 *Ep*. 1203, Erasmus to Ludwig Bär, 14 May 1521, *EE* 4:494.

4 "nomen meum coniungens cum Luthero;" *Ep*. 1581 to Noël Béda, 15 June 1525; *EE*, 6: 96. In March 1527, he complains to Thomas More that Aleander and Alberto Pio "miscens Luteri negocium cum meo;" *EE* 7: 12.

5 *Ep*. 1202, Erasmus to Justus Jonas, 10 May 1521, *EE* 4:491.

6 Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided, 1490–1700* (London: Allen Lane, 2003), 105.

7 Irena Backus, "Erasmus and the Spirituality of the Early Church," in *Erasmus's Vision of the Church*, ed. Hilmar M. Pabel (Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1995), 95–114; this ref. 103.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_029

théologie scholastique. »[8] Although de Laur is no friend of scholasticism, he accepts implicitly that Erasmus practises outside the discipline of theology. Augustin Renaudet in the 1930s went further, concluding, somewhat notoriously: « Erasme n'était pas théologien. »[9] Yet this is not, as is sometimes thought, a rebuke. Erasmus appears to Renaudet, as to de Laur, as a precursor of modernism, a proto-Enlightenment figure who bypasses the narrow roads of academic theology. In this sense he is reclaimed from the criticisms of the Sorbonne as a *philosophe, avant la lettre*. Erika Rummel, in a recent summary of the evidence, is dubious about such anachronisms. Instead she argues that Erasmus is best seen as a theologian on his own terms and his own words, one "who fittingly explicates the scriptures, who speaks movingly of piety … and excites passion for heavenly things."[10] Nonetheless, this perhaps makes too little of Erasmus' attempts to wrestle with the debates of his times. A different approach is taken by Christine Christ-von Wedel. Here, for all his commitment to peace, Erasmus emerges as a less irenic theologian.[11] In this context, I here re-examine how Erasmus engaged in controversy. For someone who claimed to be above or beyond controversy, Erasmus spent a considerable amount of time engaging with it. Yet as always, his literary use of irony makes this hard to pin down.

1 Erasmus in Controversy: Dorp, Lefèvre, and Lee

The conclusion in outline is that Erasmus's theology is defined by his opponents, beginning with those at Louvain.[12] Even the intermediate positive analysis offered by Rummel places him in such a context. Instead, in this essay I propose following the deceptive path of Erasmus's method of controversy more closely. The first point is to dispute the grounds on which argument tends to be based. Everyone knows Erasmus was ambivalent; he was ambivalent about himself, never more so than when asked to express a position. The key is

8 Hyppolyte Durand de Laur, *Érasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne* (Paris: Didier et C[ie], 1872), 24.

9 Augustin Renaudet, *Études érasmiennes* (*1521–1529*) (Paris: E. Droz, 1939), 45.

10 Erika Rummel, "The theology of Erasmus," in *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, ed. David Bagchi and David C. Steinmetz (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 38.

11 Christine Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity* (Toronto: University of Toronto Press, 2013), 9–11.

12 Erika Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1995), 71.

to think through his elaborate rhetorical manoeuvres, and his different levels of meaning. Such methods need not, in the final analysis, confirm Erasmus as purveyor of ambiguity. Rather, this rhetorical choice is part of a radically non-doctrinaire view of theology.

A rereading of Erasmus the controversialist begins with his choice of opponents. Here I deal with five cases: Maarten van Dorp, Jacques Lefèvre d'Étaples, Edward Lee, Martin Luther, and Alberto Pio, Prince of Carpi. They are different kinds of enemy, suggesting different positionings. Best-known is the controversy with Luther, with Erasmus an apparently reluctant combatant. Drawn in against his will, the quarrel quickly becomes the bitterest of all. It has set the agenda for all the other controversies. However, the earlier controversy with Maarten van Dorp may be more significant in its dynamic. It has been exposed to a heavily revisionist account, described at some length by Lisa Jardine. She defines Dorp's writing as a kind of elaborate friendly fire: "the story of the dispute between Erasmus and Dorp is a performance, and is intertwined throughout with Erasmian publishing and textual history."[13] Dorp wrote to Erasmus in September 1514, objecting to the attacks on the faculty of theology in *Encomium moriae*. He also anticipated the publication of the Greek New Testament, providing a specific warning for Erasmus: "to emend only those passages in the New Testament where you can retain the sense and substitute something that gives the meaning more fully; or if your note says that the sense must be changed, to answer these arguments in your preface."[14] Whether or not his misgivings are genuine, they provide a convenient foil for Erasmus (and Thomas More) to mount a defence. Erasmus claimed that Dorp's letter never reached him, and that he was only shown a copy in Antwerp; far from seeing it as a reproach, he says he received it with pleasure, indeed shares Dorp's misgivings about the *Moria*.[15] Despite this impression of improvisation, Erasmus's *Epistola ad Dorpium* was substantial enough for More to call it an *Apologia*.[16] More wrote a defence of Erasmus in the form of a letter to Dorp himself, but did not publish it.[17] In the

13 Lisa Jardine, *Erasmus, Man of Letters: The Construction of Charisma in Print* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 112.

14 *Ep*. 304, Maarten van Dorp to Erasmus, Louvain, [c September 1514]; *Collected Works of Erasmus*, 86 vols. (Toronto: University of Toronto Press, 1974–), 3:22. (Henceforth cited using the abbreviation CWE.)

15 *Ep*. 337, Erasmus to Maarten van Dorp, Antwerp, [end of May] 1515; CWE 3:111–112.

16 *Ep*. 388, Thomas More to Erasmus, [London, c. 17 February 1516]; CWE 3:235.

17 *The Correspondence of Sir Thomas More*, ed. Elizabeth Frances Rogers (Princeton: Princeton University Press, 1947), *Ep*. 15, 21 October [1515] (27–74). It was first published in More's *Lucubrationes* (Basil.: apud Episcopium F., 1563).

back and forth of letters, Dorp provides a critical context, we might say a hermeneutic key, for the interpretation and reception of Erasmian method.[18]

Perhaps Jardine's model of construction or fabrication, in which "the cooperation, and indeed collaboration" of Dorp is assumed, overstates the point.[19] Dorp, in the ordinary sense of the word, is not a 'collaborator'. But it could be said that he is co-opted by Erasmus to create a different impression from the one he intended. This is called by Rummel the "conversion" of Dorp.[20] His letter appeared in public only in editions sponsoring Erasmus, and containing Erasmus's reply.[21] This may be compared with a somewhat similar pattern in later controversies with Lefèvre, Lee and Pio. Whereas Dorp's response to Erasmus concerned the *Moria*, Lefèvre had attacked the New Testament. In 1514 Lefèvre was an outspoken admirer of Erasmian method: "Who can fail to respect, admire, and love our Erasmus? No one who has any claims to either character or education."[22] A year later, in the second edition of his Pauline commentary, Lefèvre elaborated a point made in *Quincuplex Psalterium* (1509), defending his reading of Heb 2:7. He criticises Erasmus by name, calling the contrary point "heretical and most unworthy of Christ and God" and "contrary to the spirit and adhering to the letter which destroys."[23] Rather as he had done with Dorp, Erasmus declared he came upon this passage in the *Commentarii* by chance, in July 1517. Roused by indignation, he wrote a refutation within two weeks. This is the work published by Dirk Martens at the end of August. Yet whereas Dorp and Erasmus are printed in framing editions, there is no corresponding work by Lefèvre to place with Erasmus's *Apologia*

18 Dorp's second letter is *Ep*. 347. More implies in a later letter to Lee that Erasmus wrote a hasty reply but suppressed it; if so, it has not survived.

19 Jardine, *Erasmus, Man of Letters*, 180; for a reappraisal, see Cecilia Asso, "Martin Dorp and Edward Lee," in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, ed. Erika Rummel (Leiden: Brill, 2008), 167–195; this ref. 173–174.

20 Erika Rummel, *Erasmus and his Catholic Critics, 1515–1536*, 2 vols. (Nieuwkoop: De Graaf, 1989), 1:10.

21 The text of Dorp's letter was first published with *Ep.* 337 in Martens's reprint of Erasmus's *Enarratio in primum psalmum: Enarratio in primum psalmum Dauidicum : po*[*s*]*tissimum iuxta tropologiam. Martini Dorpi … ad eundem epistola, de moriæ encomio* (Louanij: Theodoricus Martinus, 1515); later by Josse Bade (again with *Ep.* 337) in *Moriae encomium cum commentariis. De morte Claudii, cum scholiis. De Laudibus calvitii. Epistola ad Erasmum* (Lutetia Parisiorum: impressa apud Badium, 1524).

22 *Ep*. 315; CWE 3:49

23 Jacques Lefèvre d'Etaples, *Commentarii in S. Pauli Epistolas* (Paris: H. Estienne, 1515); the date on the colophon must be wrong since he clearly knows the Erasmian NT of 1516 by this point.

ad Fabrum Stapulensem. Guy Bedouelle comments as follows: "To the great disappointment of Erasmus, Lefèvre never responded, instead maintaining a hurt silence."[24] The controversy diverted into the republic of letters. Erasmus's correspondence in late 1517 and early 1518 was bound up with the controversy. Erasmus and Guillaume Budé exchanged letters at length.[25] Eventually in 1517–1518 Erasmus wrote three letters to Lefèvre himself.[26]

It is possible to read this conventionally as an expression of consternation, as members of the humanist circle battled in public. However, as with Dorp, there is an undercurrent of methodological disputation. As Bedouelle comments, for Lefèvre, philology only comes into play to support a theological framework which is already intuitively true.[27] This indeed repeats Dorp's argument that the Greek text should not be used to trump the accepted meaning. The controversy between Erasmus and Lee, on the other hand, is the opposite of the controlled mutual exchange with either Dorp or Lefèvre. Erika Rummel comments: "Neither man emerges unblemished from the controversy. Lee appears peevish and self-righteous, Erasmus manipulative and less than forthright in his dealings."[28] Lee's *Annotationum libri duo* was published in 1520.[29] Erasmus replied from Antwerp 'within a fortnight' in March 1520 with an *Apologia* that the title page tells us is neither arrogant nor biting nor angry nor aggressive. We take our pick as to what adjective best applies. The *Apologia* is not in the Leclerc edition, but does appear in Ferguson's *Opuscula*. Erasmus's full response came in the *Responsiones* from Hillen's press in Antwerp in May 1520. From this point on there is an element of orchestration in the debate. While Lee, unlike Dorp, was not an Erasmian intimate, he had helped with the *Novum Testamentum* in 1518, and had known More since boyhood. Even here, despite, the insulting tone, Erasmus claimed a kind of kinship with Lee: "his fellow-Christian, fellow-priest, and friend"; even now "he has not renounced friendship with me."[30] *Amicus* is the key term here, as ever. It is a constant aspect of Erasmus's history of controversy, which is more often than not *une querelle des amis.* Here, though, the emphasis is on broken friendship. Two camps formed as controversy got going: the Carmelite Nicholas Baechem and

24 Guy Bedouelle, "Attacks on the Biblical Humanism of Jacques Lefèvre d'Étaples," in *Biblical Humanism and Scholasticism*, ed. Rummel, 117–142; this ref. 127.

25 *Epp*. 744, 778, 810, 906.

26 *Epp*. 659, 724, 814.

27 "Introduction" to CWE 83:xix.

28 CWE 72: XVII.

29 Asso, "Martin Dorp and Edward Lee", 182.

30 CWE 72:3.

the Dominican Vincent Theoderici—members of the Louvain theology faculty—supported Lee and preached against Erasmus.[31] Erasmus's friends in turn upbraided Lee. Hillen started publishing whole groups of Erasmian defences, and the campaign culminated in the Froben publication *Epistolae aliquot eruditorum vivorum.*

What was Erasmus up to? Lee clearly felt hijacked by the Dutchman's 'siren song'. Johann Gerthofer made an intriguing psychological insight: Erasmus, he said, had a habit of actively encouraging a critic he thought bold and stupid.[32] Enticing them with the prospect of getting the better of one of Europe's most famous intellectuals, he egged them on into making a fool of themselves. The reason: because he enjoyed observing human nature, or else just enjoyed stupidity. The connection with *Moria* is there, not only in the sport of folly, but in a model of criticism as a method. This may explain something about how Erasmus conducts theology. Whereas Lee believed himself to be participating in a formal debate akin to a university *disputatio*, Erasmus ambushed him into a literary quarrel with only one winner.

2 The Controversy with Alberto Pio

In 1529 and 1531 Josse Bade of Paris published versions of two books written against Erasmus by Alberto Pio, cultivated aristocrat, Italian humanist, and intimate of the Medici popes. These were the *Responsio paraenetica* and *XXIII Libri*. The quarrel had been stewing for some years. Pio was writing about Erasmus by 1526: he lavishes praise on Erasmus the humanist, but says he needs time to master scholastic philosophy and theology. In such respects Pio joined himself to the Roman campaign against Erasmus orchestrated by Girolamo Aleandro and Diego López de Zúñiga, known by his humanist name Stunica.[33] Erasmus had a copy of a manuscript of *Responsio paraenetica* by September 1526. He praised Pio's Ciceronianism in *Ciceronianus* in March 1528. Erasmus supposedly intervened to delay publication until Pio had corresponded with him; he wrote a letter which he entrusted to Louis Berquin, but he seems

31 Asso, "Martin Dorp and Edward Lee," 179.

32 Johannes Gerthofer, *Recriminatio Ioan. Gertophii... aduersus furiosissimum sycophantam Edoardum Leum Anglum, qui ausus est primus Erasmvm candidissimum luto aspergere* (Basilea: A. Cratander, April 1520), quoted in Erika Rummel, Introduction to CWE 72:xxiv.

33 Nelson N. Minnich, "Alberto Pio's Defense of Scholastic Theology," *Biblical Humanism and Scholasticism*, ed. Rummel, 280–281.

nonetheless to have made sure Berquin did not deliver it. It is the characteristic story of Erasmian controversial networks: fiction, subterfuge and counter-denial. He claims he received Pio's printed book on 9 February 1529. Not being able to give it his full attention, he says, he penned a version of a reply in five or six days. The likelihood is that he had had the manuscript for some time, and had been planning the reply for years.

The depth of Pio's critique hardly justifies seeing it, in Jardine's terms, as a scandal of Erasmus's own making. Nevertheless, Erasmus connives at further verbal reaction by Pio, just as he had with Lee. Indeed he did this with Luther: replying to *De servo arbitrio* with two further treatises, the *Hyperaspistes* of 1526 and 1527, each longer than his original *Diatribe*. Erasmus's own political games once again lie behind this. The *Responsio* was one of his most extensive and significant defences. Trenchantly, he defends his position: re-reading his own works, while he can find statements that offend, he can find no teaching that agrees with the condemned positions of Luther, and instead countless teachings that contradict them.[34] Yet as well as this doctrinal interest, Erasmus is playing a literary game. One obvious aspect of this is the way that he keeps repeating the topos that he has improvised these works, that they are a matter of weeks, or even days, of effort. Dorp's reply had reached him only by chance; the works against Lefèvre and Lee took a fortnight; that against Pio less. There are the stock-in-trade insults, and equally the suggestions of shared interest and intimacy. But there is also a more persistent effect of making theological controversy into a literary art.

A principal example is the way Erasmus turns the weapons of his opponents back at them. "Either Luther appears to erasmize, or Erasmus to lutherize", he quotes from Pio.[35] "I am, perhaps, a blind judge of my own works," Erasmus quips back to Pio; Plato in the *Theaetetus* had said that an author is not the best interpreter of his own works. Erasmus now repeats the charge while scoffing at it: "what is more foolish than this proverb, born amid the drinking bouts of the pseudomonks." Erasmus was entering here into one of the oldest and most repeated sallies of early Reformation controversy. It was first coined in one of the first polemical interventions in this area. In 1522, Stunica made the joke in Greek in his *Libellus trium illorum praecursor*: ἢ ἔρασμος λουτερίζει, ἢ λουτέριος ἐρασμίζει. It was a borrowing from a commonplace among ancient

34 *Opera Omnia*, 9 vols. in parts (Amsterdam et al.: North-Holland et al., 1969–), IX/6 (ed. C.L. Heesakkers):102 (henceforth cited using the abbreviation ASD); CWE 84:21.

35 See Alberto Pio, *Tres et viginti Libri in locos lucubrationum variorum Erasmi Roterodami* (Parisiis: Iodocus Badius Ascenscius, 1531), sig. 5^{v}.

Greek grammarians, cited by Jerome: either Plato Philonizes or Philo Platonizes. But is Platonizing the same thing as agreeing with Plato?

Erasmus, considering how much he claims to object to the phrase, was fond of repeating it. He had already replied to the slur in *Supputatio* and in *Responsio ad notulas Bediacas*.[36] There was additional piquancy in the joke that Stunica had maybe got the idea from Erasmus in the first place. The saying *Aut Plato philonissat aut Philo platonissat* is included in *Adagia* II vii 71. Jerome had taken the phrase as a compliment, Erasmus says: Philo "had reproduced so successfully the amplitude and richness of Platonic language, that he can be called a second Plato."[37] Indeed, Erasmus in this adage praises Philo the writer. By extension, he says, it is possible to use the expression figuratively to mean 'a very strong degree of resemblance'. However, he allows it is more often used critically; it is in this form that it has acquired its proverbial ring, so that now it can be applied to anyone: "'Either Africa cretizes or Crete africizes' or 'Either Galba neronized or Nero galbized.'"[38] Yet as such, he says, it becomes a form of praise by stealth: imitation is the sincerest form of flattery.

By the time of later editions of the *Adagia*, the Erasmized version of this phrase was more famous than the Platonized original. Erasmus must have been tempted to write a footnote to this effect. But what is meant by Erasmizing? Erasmus comes to mean by it a model for what the reading process does. This is a more radical than it perhaps sounds, partly because it is a view about the reading process that we now take for granted but which in Erasmus's day was highly original. A clue is given by Erasmus's own throwaway remark, in the passage to Pio just cited, that he is a *caecus iudex* of his own works, or, in the words of Socrates, that it is "not the work of the same man both to give birth and to evaluate what has been born."[39] We do not need the author to tell us what he means; his text tells us better. This is close, some would say alarmingly close, to the notorious post-modern statement by Roland Barthes that it is the reader, not the author, who decides the meaning of a text.

It is a characteristic irony of Erasmus to say in the same breath that he does not really mean this (with a self-deconstructing irony, that the author hereby disclaims his own non-involvement in his own meaning). Erasmus, indeed, declares his intellectual property ("I do not mean the same thing as Luther") even as he gives us misgivings about the nature of intellectual property

36 *Opera Omnia*, ed. J. Leclerc, 10 vols. (Lugduni Batavorum: Pieter van der Aa, 1703–1706), IX 519F–520A (Henceforth cited using the abbreviation LB.); also LB IX 708A.

37 LB II 631B; CWE 34:35.

38 LB II 631C; CWE 34:36.

39 Plato, *Theaetetus*, 150A–151D.

("I am a blind judge of my own writings"). All his works are better described as miscarriages than births, he says a little earlier in the same work.[40] I will not ask, he adds, what the criticisms are that are made of me. I am always getting things wrong. Some people say that I am not a Ciceronian. Some people call me *porrophagus* (referring to an unidiomatic habit of his own style, to begin sentences with *porro*). Some people call me *Errasmus* (with two "r's"): the mouse that makes mistakes. I am not denying they are right, he says. By such means, Erasmus stays one step ahead of his enemies.

First he expresses outrage that anyone could confuse his statements with Lutheran doctrines. "Prove it," he taunts his readers. Instead of leaving it at that, he then cites his worst enemies in the University of Paris, such as Noël Béda. But what has Béda's list of Erasmus's faults proved so much as his own stupidity?[41] Then, however, he cites Béda's capacity to twist meaning into a much more dangerous idea:

> If people are allowed to twist sound statements so that they have an unorthodox meaning, and drag every similarity of opinion into suspicion, then there is a greater number of such statements in the writings of Jerome, Augustine, and especially Paul than in mine (ASD IX/6:106; CWE, 84:23).

Like many statements by Erasmus, this is more radical than its immediate surface sense suggests. If I am unorthodox, look at Paul. The reassurance that Erasmus is not unorthodox is proved by the idea that Jerome and Augustine might not be as orthodox as we imagined.

That his opponents in the church had some idea of what he was up to is shown by the response of the papal nuncio, Girolamo Aleandro to the *Novum instrumentum* in 1521. Aleandro is not named in Erasmus's *Responsio*, but he alludes implicitly to him as one of his most dangerous enemies. They had history: they resided together at Asolani's house as guests of the printer Aldus Manutius in Venice in 1507. Aleandro was a fellow humanist: he lectured in Greek at the Sorbonne, and later became librarian of the Vatican in 1519. A year after, he was papal nuncio at the coronation of Charles V; and in 1521 he attended the Diet of Worms, advocating the most extreme measures to repress the doctrines of Luther.

Aleandro aimed his shots not only at Luther but at Erasmus. From Worms he wrote in a letter, "God forbid that we see fresh papal briefs to Erasmus couched

40 ASD IX/6:98; CWE 84:19.

41 ASD IX/6:104; CWE 84:23; Erasmus is here imitating Horace, *Satires*, 1.3.66.

in the same tone as that printed at the beginning of his New Testament." One argument is doctrinal: Erasmus's prefaces allow "an approving explanation by the pope of a work in which he expresses views on confession, indulgences, excommunications, divorce, papal authority" (*circa materiam confessionis, indulgentiarum, excommunicationis, divortii, potestatis Papae*). Beyond doctrine, however, he argued, "the poison of Erasmus works even more dangerously" (*cum periculosiore veneno*) than Luther's.[42] What he means by this is not that Luther derives his opinions from Erasmus, but that Erasmus provides the methods Luther needs to derive his opinions. Erasmus presents his New Testament as containing all the means necessary to understand scripture, at source, laid bare to a reader. Erasmus gives what he claims as the original text, with the Vulgate merely a supplement in aiding understanding of that text. And he provides scholarly annotations not as a source of witness or authority, but as a further supplement, construing meaning from that text. Nonetheless, the text means what it means, independent of any other authority. To understand it, a reader needs only to read. Just as we do not need Erasmus the author to explain his meaning, but only his work, so we do not need the Pope, or the Church, or even God, to explain the New Testament.

Erasmus repudiates, or else ignores, the idea that Christianity exists first of all as a number of independent truths and is then expressed in scripture. This is the reason Aleandro declared him more dangerous than Luther. Erasmus left no room for the authority of the church, either in a fundamental sense as arbiter of truth, or in a subsidiary sense as institutional patron of expertise. We can see in polemics against Erasmus on the Catholic side in the 1520s a reclamation of authority over method. This is true not only of clerics like Latomus, Stunica or Lee, but thoroughgoing humanists. For example, Pio declares his intention in his twenty-three books of Erasmian refutation that he will respect scholastic procedures of disputation. He isolates Erasmus's position, in imitation of the *quaestio* and *articulus*, by quoting multiple passages from Erasmus as a form of *Quod non probatio* or the so-called *obiecta* of the *articulus*. But Erasmus's *Responsio* traduces this method all over again by ignoring it, and by using literary and rhetorical techniques in self-justification. He pays no respect to Pio except as fellow humanist, asking only who is the better reader.

Erasmus spent much of his effort trying to show there was no distinction between Pio the humanist and Aleandro the curial insider. Erasmus here shows 'the work of a master rhetorician who uses anonymous reports, partial truths,

42 Girolamo Aleandro to Pope Leo X, Worms, 28 February 1521, in Peter Balan, *Monumenta Reformationis Lutheranae ex Tabulariis Secretioribus S. Sedis 1521–1525* (Ratisbonae: Pustet, 1884), 80.

and artful dodges to portray himself as the innocent victim of Pio's unjustified attacks'.[43] Aleandro suspected his reports were leaked to Erasmus before he made them. Erasmus in turn thought Aleandro was behind Pio. Both Aleandro and Pio attempt to reclaim the jurisdiction of theology over humanism. This was revenge against those whom Béda called *humanistae theologizantes*.[44] Pio in *Responsio paraenetica* lavished praise on Erasmus the humanist, but said he needed time to master scholastic philosophy and theology. Erasmus in return collapsed the difference between the two. As with all of his controversies, he infiltrates his enemies before they get to him.

3 Singing the Palinode

Why does Erasmus keep choosing conflicts with people who are almost but not quite on the same side as him? It is as if he triangulates them into his own sphere of influence. Erasmus notoriously takes pains to avoid joining one side or the other until the last moment. But he also suggests he is above taking sides. At this point rhetoric and theology coincide. Nowhere is this more evident than the opening pages of Erasmus's *Responsio* to Pio, published in March 1529. "How I wish that fortune had granted me, Albert, most erudite of princes, some more agreeable reason for writing to you," he says.[45] Yet all is well: writing has brought them together, indeed Erasmus has received in exchange for a small letter Alberto's huge book. Now Erasmus changes tack: such a large book implies a seriously heterodox opponent, such as Luther's sect. It appears Pio has cut his losses and saved time by combining this with a reply to Erasmus's letter: "duos, vt aiunt, parietes de eadem fidelia."[46] Here, Erasmus quotes from the *Adagia*, I vii 3, *Duos parietes de eadem dealbere fidelia*, "To whitewash two walls out of the same bucket." This means, says the *Adagia*, "to earn thanks twice over for the same thing". But it is also similar to an adage in Greek, found in Suidas, "You are plastering two walls, applied to those who in party strife make overtures to both sides."[47]

Self-citation from the *Adagia* is one of the marks of the mature Erasmian style. A glance at Allen's edition of the correspondence reveals that barely a letter by Erasmus does not contain some form of such self-reference. It is a sign

43 Nelson Minnich, "Introduction," CWE 84:lxxii.

44 Rummel, *Humanist-Scholastic Debate*, 6.

45 ASD IX/6:79; CWE 84:3.

46 ASD IX/6:80.

47 LB II 262B; CWE 32:68.

of copiousness, the capacity of language to spread itself everywhere, to refer to anything. But it is also a signal of authorial identity. Just as any aspect of classical literature can be found in the *Adagia*, so the *Adagia* always figure forth their author, Erasmus. Here we note how *Duos parietes de eadem dealbere fidelia* broadens into more than one meaning. "To earn thanks twice over for the same thing" comes also to mean to "make overtures to both sides". In like fashion are the Hebrew prophet's "going lame in both legs" and the Gospel phrase "to serve two masters"; or in the Apocalypse, those who are "neither hot nor cold." Indeed this adage is similar, Erasmus says, to the one that precedes it: *Duabas sedere sellis*, "To sit on two stools," which is "to belong for certain to neither party, being of doubtful loyalty and trying to please both sides."[48]

Could there be a better self-description than this for the stereotype of Erasmus? The clue is hidden in the *Adagia*. Adage piles upon adage: "beneath each stone a sleeping scorpion": beware of speaking heedlessly in the presence of slanderers.[49] All Pio's praise of Erasmus is a palliative for poison offered at the same time: *Melle litus gladius*, "A sword smeared with honey."[50] This is related to *Letale mulsum*, "a deadly honey-brew:" Gregory the Great compared heretics to those who serve poison with honey on the brim.[51] So Erasmus reverses his own adages: whose is the honey, and whose the poison? Erasmus accuses Pio of forcing the issue, when it could equally be said to be the other way round. "Someone else might, perhaps, complain strenuously that you have published for the world my carelessly composed personal letter."[52] Not only has Pio started a quarrel which would have been better suppressed, he has insisted on making it public by going to print. Josse Bade of Paris published both of Pio's *XXIII Libri* and *Responsio paraenetica*. As with Dorp and Lee, this publishing house is Erasmianism writ large, although Erasmus had recently disagreed with Bade.[53] Whatever Pio has participated in, it has not reduced the marketability of the *Moria* or of Erasmus's stake in theological scholarship. Erasmus stokes the controversy as he claims to pacify it. There follows a nice section on printers' errors which simultaneously slurs Pio's Latin and suggests the charges against Erasmus might be based on typographical slips.

48 *Adagia*, I vii 2, CWE 32:68.

49 *Adagia*, I iv 34.

50 *Adagia* I viii 57; CWE 32:157.

51 *Adagia* I viii 58.

52 ASD IX/6:80; CWE 84:4.

53 See *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. Peter G. Bietenholz and Thomas B. Deutscher, 3 vols. (Toronto: University of Toronto Press, 2003), 1:79–81.

Now Erasmus turns to Bade's Preface, which says: "Pio advises him, properly and in a kindly way, that he should either revise these things or explain their meaning."[54] Erasmus supplies a paraphrase: Bade gives "the verdict that you are quite right to summon me to sing a palinode."[55] Once again, to understand him we have to retrace his steps in the *Adagia*; he does not give a full explanation here. In *Adagia* I ix 59, *Palinodiam canere*, Erasmus says: "To sing a palinode is to say the opposite of what you said before and adopt the contrary opinion."[56] This brings Erasmus into the territory of ancient controversy, an adage repeated all over his work, in *Moria*, in the *Spongia*, and many letters.[57] According to a famous story, Stesichorus was blinded by Helen after he blamed her in a poem for causing the Trojan War. He regained his sight by composing a double retraction, παλινῳδεῖν. Achilles having been sent by Helen to tell him the cause of his blindness (as Pausanias records), Stesichorus praises Helen whom he had previously vilified, and so is able to see again.

The classical reference is compound in nature, as this item in *Adagia* amply shows. Erasmus recalls Plato's joking allusion in the *Phaedrus* and how Horace's *Odes* uses the Latin verb *recantare* in a similar sense. Cicero writes to Atticus, "You may expect a splendid palinode." Augustine in a letter begs Jerome to "sing your palinode". A number of these allusions carry a huge personal charge in Erasmus's work. In the *Phaedrus*, Socrates argues his case all over again, a second time, in order to act as a palinode. It is an extraordinary device for Plato, one that Erasmus attends to in 1525 in *Lingua*. Plato has Socrates fabricate a lengthy oration only for him to retract it and replace it with a contrary opinion. It is enough to make Socrates ask himself whether what has been said can truly be unsaid.[58] Cicero uses the palinode as a way of answering criticism that he is inconstant. Yet his letter suggests that *inconstantia* is in the eye of the beholder; the other leading figures of the Senate were just more prone to see it in Cicero than in themselves.[59] The charge of *levitas* was used by Cicero's enemies against him in the trials of 54 BC, but Cicero not only defends

54 Alberto Pio, *Ad Erasmi Roterodami Expostulationem Responsio accurata et paraenetica* (s.l. [Paris]: venundatur Iodoco Badio Ascensio, 1529), sig. Aii^{v}.

55 ASD IX/6:82; CWE 84:6.

56 LB II 356B; CWE 32:214–215.

57 C.L. Heesakkers lists such citations, ASD IX/6:83; a further ref. not seen by Heesakkers is in *Encomium medicinae*, CWE 29:48.

58 Marion Demos, "'Stesichorus' Palinode in the Phaedrus," *The Classical World* 90 (1997): 235–249.

59 *Epistulae ad Atticum*, 4.5.1–2.

himself against the charge, he turns it against others.[60] For Erasmus, these are also the charges against him. "I have pamphlets worthy of Orestes," he says. Orestes pursued by the furies: for which, read mad Erasmus. Is he playing the fool again, as in the Lee controversies, where he was accused of Platonic frenzy?[61] Folly is the personification of *levitas*, the ally of *inconstantia*. Erasmus follows Cicero in suggesting that for him, *inconstantia* or *levitas* may be the only possible route. For he does not want to end up, like Cato, dead.

The citation from Augustine and Jerome is the most pertinent of all.[62] Augustine reproached Jerome for an affront to *veritas*, which for Christians "is incomparably more beautiful than any Helen known to the Greeks".[63] The martyrs fought for truth more bravely than the Greek heroes fought for Helen against Troy. Augustine declares himself unwilling to say whether Jerome has metaphorically lost his sight, or will regain it by unsaying what he has said. Jerome's reply is sharp and unreconciled: "But if you reject what I said at close quarters and ask me to defend what I have written and compel me to correct it and challenge me to a palinode and give me back my sight, all this is a breach of friendship."[64] Augustine, Erasmus recalls in the *Adagia*, retracts by singing another palinode back, admitting that his reference to Stesichorus was not so much scholarly as foolish.[65] And indeed, Erasmus adds in a revision made in later editions, "it was arrogant to write such a letter to a man so much more learned than himself".

It is hard not to see Erasmus self-identifying with Jerome here, versus the Augustine of his opponents. Erasmus habitually played this part, never more explicitly than in the controversy with Luther, in which Erasmus says he prefers Jerome to Augustine any day. The *Lingua* arises from a crucial turning point in Erasmus's attitude to controversy. The *Diatribe*, far from leading to a settlement of the Luther issue, had embroiled him in further mire. The theologians showed no gratitude to Erasmus for coming out on their side. On the contrary, Béda, now syndic of the faculty of theology in Paris, examined the *Paraphrases* for evidence of error. The faculty condemned Berquin's translations of four works by Erasmus. The Louvain theologians also made oblique

60 Laurel Fulkerson, "Cicero's Palinode: Inconsistency in the Late Republic," *Greece and Rome* (2nd Series) 60 (2013): 246–261.

61 ASD IX/6:92; CWE 84:14.

62 See Kathleen Jamieson, "Jerome, Augustine and the Stesichorean Palinode," *Rhetorica* 5 (1969): 353–367.

63 Augustine, *Epistulae*, 40.7.

64 Jerome, *Epistulae*, 105.2.4.

65 Augustine, *Epistulae*, 82.33.

attacks. Theoderici issued a pamphlet under a pseudonym, claiming Erasmus was a heretic and had distorted scripture. Meanwhile the peasants' uprising was spreading through Germany, followed by a vicious counter-campaign by the authorities. Erasmus saw Europe on the brink of barbarism.

Lingua was published by Froben in Basel in August 1525. It is a scoriating attack on the abuses of the tongue. Standing as a counter-image of the *Moria*, via an inversion of the *Copia*, it shows the bitterness of Erasmus's intervening years in the aftermath of Luther. *Odium theologicum* and the slanderous calumnies of the monks and the priests are its targets: a loquacious satire on loquacity, falsehood, boasting and lying. In the last part, after diatribe, Erasmus turns to the reform of speech: an idealistic homily in praise of the redemptive power of language, or of *logos* itself. Yet at its heart is the citation from *Phaedrus* with which it begins. Theuth, the Egyptian god of the underworld, claims that writing will serve as an elixir (*pharmakon* in Greek) of memory, as it allows humans to record their thoughts. Erasmus substitutes for writing the power of the tongue (*lingua*): "Imagine that one of you brought an instant poison, strong enough to inflict sudden death on contact, and had it sealed in a phial so that he could not throw it away."[66] And at the same time: "Suppose instead that someone was carrying about a drug which was a ready cure for all sicknesses, which could restore youth or avert imminent death." Language is both poison (*venemum*) and drug.

Throughout the Lutheran affair, Erasmus littered his reaction with the question: what is worse, disease or medicine. *Lingua* implies that this is not a choice: medicine and disease are identical. This, surely, is the key to "singing the palinode". For it is a writer's right not to make a recantation. He had shown such restraint in his controversy with Lefèvre, refusing to ask him for a *palinodia*.[67] Erasmus is saying: "I am like Helen, I am blamed for causing the Trojan War;" that is, he is blamed for causing the Lutheran Reformation. His reply is that the accusation is absurd (how can one man's literary works have caused the conflagration of all Europe) and at the same time unavoidable. Here Erasmus withdraws to the wisdom of the *Adagia*. He makes no retraction; instead he sings a palinode, in the metaphorical sense. That is, by appearing to say the opposite of what he has said before, he will say both things at once; unsay what he has said, and in the process restate it.

In one way this is a retreat into the esoteric hermeneutics of humanism. Under attack from both sides, Erasmus returns to his books. But we could also take

66 ASD IV/1:236; CWE 29:262.

67 *Non voco te ad palinodiam*; *Ep.* 814, 17 April, 1518, *EE* 3:285.

it as a sign that in the long run, Erasmus thinks his argument must win. Not in that either Catholic or Protestant will claim him as prize: but in the larger sense that theology is a servant of hermeneutics rather than the other way round. Even theologians like Latomus and Stunica spend much of their energy reworking Erasmian ground. Like it or not, they try to show Erasmus goes wrong by getting humanist theory wrong. In that sense Stunica, author of the Erasmizing proverb, was an inveterate Erasmizer himself. Yet so is Luther. In 1533, in Backus's words, he accused Erasmus of saying that "there never was any fixed dogma in the Christian religion."[68] In his *Purgatio adversus Lutherum*, Erasmus replied that Luther must agree with him, if he reads the Bible or the Fathers at all carefully. To these Erasmian questions, Luther's answer proves less than obvious. Among these are, is the Bible to be read in the same way as other texts; is the meaning of the Bible always clear; and what happens when we think a text might mean more than one thing? Like Cicero, Erasmus is accused of *levitas*; like Jerome, he is told to sing the palinode. But in between, theology gives way to the realm of *lingua*.

Bibliography

Printed Sources

Augustine, *Epistulae*.

Balan, Peter (ed.) *Monumenta Reformationis Lutheranae ex Tabulariis Secretioribus S. Sedis 1521–1525*. Ratisbonae: Pustet, 1884.

Cicero. *Epistulae ad Atticum*.

Erasmus. *Collected Works of Erasmus.* Volume 3: *The Correspondence of Erasmus, Letters 298 to 445: 1514 to 1516*, translated by R. A. B. Mynors and D. F. S Thomson. Toronto: University of Toronto Press, 1982.

Erasmus. *Collected Works of Erasmus.* Volume 29: *Literary and Educational Writings 7,* edited by Elaine Fantham and Erika Rummel. Toronto: University of Toronto Press, 1989.

Erasmus. *Collected Works of Erasmus.* Volume 32: *Adages Ivii to Ix100*, translated by R. A. B. Mynors. Toronto: University of Toronto Press, 1989.

Erasmus. *Collected Works of Erasmus.* Volume 34: *Adages III iv1 to IV ii100*, edited by John N. Grant, 2005.

Erasmus. *Collected Works of Erasmus.* Volume 72: *Controversies with Edward Lee*, edited by Istvan Bejczy and Jane E. Phillips, translated by Erika Rummel. Toronto: Toronto University Press, 2005.

68 Backus, "Erasmus and the Spirituality of the Early Church," 113.

Erasmus. *Collected Works of Erasmus.* Volume 83: *Controversies*, edited by Guy Bedouelle. Toronto: Toronto University Press, 1998.

Erasmus. *Collected Works of Erasmus.* Volume 84: *Controversies with Alberto Pio*, edited by Nelson H. Minnich and translated by Daniel Sheerin. Toronto: Toronto University Press, 2004.

Erasmus. *Enarratio in primum psalmum: Enarratio in primum psalmum Dauidicum : po*[*s*]*tissimum iuxta tropologiam. Martini Dorpi* [...] *ad eundem epistola, de moriæ encomio*. Louanij: Theodoricus Martinus, 1515.

Erasmus. *Moriae encomium cum commentariis. De morte Claudii, cum scholiis. De Laudibus calvitii. Epistola ad Erasmum*. Lutetie Parisiorum: impressa apud Badium, 1524.

Erasmus. *Opera Omnia* [...] *recognovit Joannes Clericus*. 10 vols. Lugduni Batavorum: Pieter van der Aa, 1703–1706.

Erasmus. *Opera Omnia*. Amsterdam et al.: North-Holland et al., 1969–.

Erasmus. *Opus Epistolarum Erasmi*, edited by P.S. Allen, 12 vols. Oxford: Clarendon Press, 1906–1958.

Gerthofer, Johannes *Recriminatio Ioan. Gertophii* [...] *aduersus furiosissimum sycophantam Edoardum Leum Anglum, qui ausus est primus Erasmvm candidissimum luto aspergere*. Basileae: A. Cratander, 1520.

Jerome, *Epistulae*.

Lefèvre d'Etaples, Jacques. *Commentarii in S. Pauli Epistolas*. Paris: H. Estienne, 1515.

More, Thomas. *The Correspondence of Sir Thomas More*, edited by Elizabeth Frances Rogers. Princeton: Princeton University Press, 1947.

More, Thomas. *Lucubrationes*. Basil.: apud Episcopium F., 1563.

Alberto Pio, *Ad Erasmi Roterodami Expostulationem Responsio accurata et paraenetica*. S.l. [Paris]: venundatur Iodoco Badio Ascensio, 1529.

Alberto Pio. *Tres et viginti Libri in locos lucubrationum variorum Erasmi Roterodami*. Parisiis: Iodocus Badius Ascenscius, 1531.

Plato, *Theaetetus*.

Literature

Asso, Cecilia. "Martin Dorp and Edward Lee." In *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, edited by Erika Rummel, 167–195. Leiden: Brill, 2008.

Backus, Irena. "Erasmus and the Spirituality of the Early Church." In *Erasmus's Vision of the Church*, edited by Hilmar M. Pabel, 95–114. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1995.

Bedouelle, Guy. "Attacks on the Biblical Humanism of Jacques Lefèvre d'Étaples." In *Biblical Humanism and Scholasticism*, edited by Erika Rummel, 117–142. Leiden: Brill, 2008.

Bietenholz, Peter G. and Deutscher, Thomas B. (eds.) *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, 3 vols, vol. 1. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

Christ-von Wedel, Christine. *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*. Toronto: University of Toronto Press, 2013.

Demos, Marion. "'Stesichorus' Palinode in the Phaedrus." *The Classical World* 90 (1997): 235–249.

Durand de Laur, Hippolyte. *Érasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne*. Paris: Didier et Ci[e], 1872.

Fulkerson, Laurel. "Cicero's Palinode: Inconsistency in the Late Republic." *Greece and Rome* (2nd Series) 60 (2013): 246–261.

Jamieson, Kathleen. "Jerome, Augustine and the Stesichorean Palinode." *Rhetorica* 5 (1969): 353–367.

Jardine, Lisa. *Erasmus, Man of Letters: The Construction of Charisma in Print*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

MacCulloch, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided, 1490–1700*. London: Allen Lane, 2003.

Minnich, Nelson N. "Alberto Pio's Defense of Scholastic Theology." *Biblical Humanism and Scholasticism*, edited by Erika Rummel, 277–296. Leiden: Brill, 2008.

Renaudet, Augustin. *Études érasmiennes* (*1521–1529*). Paris: E. Droz, 1939.

Rummel, Erika. *Erasmus and his Catholic Critics, 1515–1536*, 2 vols. Nieuwkoop: De Graaf, 1989.

Rummel, Erika. *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1995.

Rummel, Erika. "The theology of Erasmus." In *The Cambridge Companion to Reformation Theology,* edited by David Bagchi and David C. Steinmetz. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Melanchthon et l'éthique réformée. Le probleme du statut du droit naturel*

Christoph Strohm

Au début du XX^e siècle, une violente dispute éclatait à propos de la question de savoir si la Réforme—et en particulier Calvin—avait développé une doctrine du droit naturel. Le calvinologue August Lang défendit l'opinion selon laquelle le droit naturel n'aurait joué « aucun rôle dans l'appréciation [par le Réformateur] des relations juridiques et sociales »[1]. Cette thèse suscita aussitôt l'opposition décidée de Gisbert Beyerhaus, qui insista sur le fait que l'on ne pouvait formuler de telles conclusions qu'à la condition de négliger les commentaires bibliques de Calvin, et ne prendre en considération que l'*Institution de la religion chrétienne*[2]. Dans ses *Soziallehren*, Ernst Troeltsch adressa à son tour une critique résolue à l'endroit de la thèse de Lang : « Pour Calvin, c'est un présupposé allant tout simplement de soi et cela traverse de part en part son argumentation, chaque fois qu'il lui semble nécessaire d'y toucher »[3].

Le débat prit une dimension particulière avec la critique de la doctrine du droit naturel de Melanchthon que Karl Barth devait formuler à partir des années 1920. Barth voyait en effet en Melanchthon le principal responsable d'un développement fondamentalement erroné au sein de la théologie protestante

* Le texte de cet article a été présenté le 15 janvier 2016 dans le cadre d'un colloque de l'Institut Romand de Systématique et d'Éthique de l'Université de Genève portant sur le thème « Fondement naturel ou révélé de l'éthique réformée ? (XVI^e–XVII^e siècles) ». J'aimerais remercier mon collègue de Paris, Pierre-Olivier Léchot, pour la traduction de mon texte en français ainsi que pour les très utiles discussions qui ont suivi à propos de celui-ci. Arthur Huiban et Maria-Cristina Pitassi ont révisé la version française. MWA = Robert Stupperich et al., éd., *Melanchthons Werke in Auswahl*, 9 vol., (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1951–1975).

1 August Lang, *Die Reformation und das Naturrecht*, Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie 13/4 (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1909), 22.

2 Gisbert Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs*, NSGTK 7 (Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1910), 66.

3 Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, UTB 1811 et 1812 (1912; repr.,Tübingen: Mohr & Siebeck, 1994), 658n345.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_030

contemporaine, à savoir la prise en compte d'une autre source d'autorité, à côté de la révélation de la Parole de Dieu[4].

Dans les lignes qui suivent, il sera question de la réception de Melanchthon dans le premier calvinisme et en particulier dans l'éthique réformée. Dans ce contexte, il en va de manière déterminante de la doctrine du droit naturel de Melanchthon. Dans le sens du jugement énoncé par Troeltsch, cette prise en compte « allant de soi » des réflexions sur le droit naturel sera précisée. En même temps, se révèlent des différences sensibles entre Melanchthon et le luthéranisme d'une part et le protestantisme calviniste et réformé d'autre part. En conclusion, quelques remarques seront formulées à propos de l'influence ultérieure de ces différences en ce qui concerne la fondation de l'éthique dans les débats contemporains.

1 La doctrine du droit naturel de Melanchthon

Karl Barth a reconnu à juste titre que la doctrine du droit naturel a pour fonction chez Melanchthon d'intégrer la préoccupation humaniste pour l'éducation morale dans l'esquisse d'une théologie réformatrice[5]. Par ailleurs, la doctrine du droit naturel permet de conférer une origine éthique à la création du droit face à une mise en cause « enthousiaste » de celle-ci. Melanchthon considéra ce point comme une question urgente peu après le commencement de la Réforme, en particulier en raison des demandes, émanant des cercles radicaux, en faveur d'une mise en œuvre plus conséquente des préoccupations réformatrices. Les troubles qui éclatèrent à Wittenberg durant l'hiver 1521–1522 à la suite de

4 Voir Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 4e éd. (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1981), 56 ; voir également *Kirchliche Dogmatik* (Zollikon-Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1953), 4/1:154.

5 À propos de la doctrine du droit naturel de Melanchthon, voir Christoph Strohm, "Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon," in *Der Theologe Melanchthon*, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5, éd. Günter Frank (Stuttgart: Jan Thorbecke, 2000), 339–356 ; voir également Hans Liermann, "Zur Geschichte des Naturrechts in der evangelischen Kirche. Eine rechts- und geistesgeschichtliche Studie," in *FS Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, éd. Walter Baumgartner (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1950), 294–324, ici 299–303 ; Horst Alfred Fild, "Justitia bei Melanchthon" (PhD diss., Universität Erlangen, 1953) ; Clemens Bauer, "Die Naturrechtsvorstellungen des jüngeren Melanchthon" [1950] in Bauer, *Gesammelte Aufsätze zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte* (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1965), 266–276 ; Bauer, "Melanchthons Naturrechtslehre," *Archiv für Reformationsgeschichte* 42 (1951): 64–100 ; à propos de la compréhension du droit de Melanchthon en général, voir Isabelle Deflers, *Lex und Ordo. Eine rechtshistorische Untersuchung der Rechtsauffassung Melanchthons*, Schriften zur Rechtsgeschichte 121 (Berlin: Duncker & Humblot, 2005).

l'introduction de la Réforme[6] amenèrent Melanchthon à se tourner davantage vers des questions d'organisation de la vie sociale[7]. La prétention d'Andreas Bodenstein, dit Karlstadt, de remplacer le droit romain par le droit biblique, c'est-à-dire de faire de la loi mosaïque le fondement de la vie juridique mondaine[8], renforça ses efforts en faveur du maintien du droit romain et de la formation d'une doctrine du droit naturel. Contre cette tendance radicale, il souligna avec Luther que la loi mosaïque n'avait aucune force contraignante pour les chrétiens[9]. Bien plus, il leur était permis d'appliquer dans la vie civile des lois qui se trouvaient en harmonie avec le droit naturel et ce même si celles-ci avaient été formulées par des païens. Melanchthon se prononce ainsi sans ambiguïté en faveur de la supériorité du droit romain rassemblé dans le *Corpus juris civilis*[10]. Comme certains juristes humanistes l'avaient affirmé, ce corpus vient en effet immédiatement après le droit naturel, comme une sorte de « *ratio scripta* »[11].

---

6 Voir Heinz Scheible, *Philipp Melanchthon. Vermittler der Reformation* (München: C. H. Beck, 2016), 73–89.

7 Déjà dans l'édition de 1522 des *Loci*, l'opposition entre justice spirituelle et justice charnelle cède le pas à une nouvelle évaluation de la *iustitia carnalis* en tant que justice civile. Voir Paul Schwarzenau, *Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525–1535* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1956), 9–21 ; Hermann Pfister, "Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter dem Einfluss der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Wiedertäufern" (Diss. phil. Fribourg en Brisgau, 1968), 60–89. Voir également les *Themata de duplici iustitia* ajoutés à l'une des éditions de 1523 des *Loci*, CR 21:227–230.

8 Voir Ulrich Bubenheimer, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation*, JusEcc 24 (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1977).

9 Voir Guido Kisch, *Melanchthons Rechts- und Soziallehre* (Berlin: De Gruyter, 1967), 110–111. À propos de Luther, voir son fameux discours sur la loi mosaïque comme le « miroir des Saxons » des Juifs in WA 18, 81, 4–17 (*Wider die himmlischen Propheten*, 1525) ; voir également : WA 18, 76, 4–5.

10 « Tractabo enim scholasticam disputationem utilem studiosis, quod Christianis non sit necessarium uti legibus Mosaicis, sed quod liceat uti legibus, quae iuri naturae consentaneae sunt, etiamsi ab ethnicis magistratibus conditae sunt. Deinde ostendam, Romanum ius antecellere legibus aliarum gentium et vere quandam philosophiam esse » (*De dignitate legum oratio*, 1538, CR 11:357–358 ; réimprimé in Kisch, *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, 222–223). À propos de la promotion de l'édition des *Pandectes* de Gregor Haloanders, voir ibid., 160–167.

11 Voir *De dignitate legum*, 1553, CR 12:22. Melanchthon le précise au moyen de l'exemple de l'interdiction du vol. Le droit des contrats, tel que les juristes romains l'ont formulé dans le *Corpus iuris civilis*, correspondrait à la promotion du décalogue et du droit naturel (voir *De legibus*, 1550, CR 11:913, en référence à *Dig.* 19,1,13,19, in *Corpus Iuris Civilis*, vol.

Dans la mesure où ce point sera souvent traité dans ses discours académiques, on peut dire que Melanchthon a contribué de manière significative à la promotion du droit naturel au sein du protestantisme[12].

1.1 *Droit naturel et traditions bibliques, antiques et philosophiques*

La spécificité de la doctrine du droit naturel de Melanchthon, en regard des traditions bibliques ainsi qu'antiques et philosophiques ne peut pas être développée ici[13]. Pour résumer, on peut parler à son propos d'une focalisation anthropologique ainsi que d'une subjectivation de la pensée du droit naturel[14]. Son fondement n'est pas à chercher dans les tendances naturelles de l'homme (« *inclinationes naturales cordis* » respectivement « στοργαί »), ainsi qu'Aristote l'avait suggéré[15]. Melanchthon décrit bien plutôt les lois naturelles, avec Cicéron et la tradition stoïcienne, comme des « *innata semina virtutum humanis animis* »[16]. À partir de 1529, il établit ainsi une relation immédiate entre le droit naturel et la doctrine de la création de l'homme à l'image de Dieu (« *imago Dei* »). Le contenu de la loi naturelle, la « *notitia Dei et discrimen honestorum et turpium* », correspond ainsi exactement à ce que Dieu a placé dans l'esprit de l'être humain comme son image[17]. Dans les tardifs *Loci* « *tertiae aetatis* », on trouve une relation plus indissoluble encore entre la loi naturelle et l'*imago Dei*, puisque que celle-ci se trouve définie au moyen de celle-là[18]. Grâce à la loi naturelle, qui est une connaissance des lois divines conférée par Dieu à la nature humaine, il est en effet possible d'affirmer que l'être humain a été créé à l'image de Dieu : « Car en lui—tel est le motif de Melanchthon—luit l'image (*imago*), c'est-à-dire la connaissance de Dieu et une certaine similitude (*similitudo*) avec l'esprit (*mens*) de Dieu. » L'image de Dieu en l'homme s'exprime donc dans sa capacité à connaître Dieu et à distinguer le bien du mal, ainsi que

---

1, éd. par Paulus Krueger et Theodorus Mommsen, 22e éd. (Dublin; Zürich: Weidmann, 1973), 280.

12 Voir en particulier le discours de Melanchthon *De dignitate legum oratio* de 1538 (CR 11:357–364 ; Kisch, *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, 221–227; 108–115 (pour d'autres références) ; 116–167 ainsi que Deflers, *Lex und ordo* (pour l'ensemble).

13 Voir, pour plus de détails et de nombreuses références, Strohm, *Zugänge*, 341–346.

14 Voir ibid., 346–349.

15 Voir Melanchthon, *Prolegomena in officia Ciceronis*, 1562, CR 16:573. Dans les compléments ajoutés en 1530 à l'*Enarratio libri I. ethicorum Aristotelis,* Melanchthon intègre ces réflexions (CR 16:283n2).

16 Voir Melanchthon, *Scholia in officia Ciceronis*, 1525, CR 16:636.

17 Voir *Enarratio libri I. ethicorum Aristotelis*, 1529, CR 16:279–280.

18 Voir également *Ethicae doctrinae elementa*, 1550, CR 16:227; *De dignitate legum*, 1538, CR 11:362.

dans le fait, pour les forces de la volonté humaine, de s'y conformer[19]. La valeur particulière de l'être humain réside ainsi, et Melanchthon insiste à maintes reprises sur ce point, dans ces « *notitiae naturales* » qui constituent à proprement parler le contenu de l'*imago Dei*[20].

1.2 *Fondation de l'éthique et du droit au moyen des principes du droit naturel*

L'association, dans les années 1520, du développement d'une doctrine du droit naturel avec une attention renouvelée aux questions éthiques témoigne à elle seule de la relation étroite que Melanchthon perçoit entre la loi naturelle et la fondation de l'ordre civil[21]. L'intérêt humaniste pour l'éducation morale, mis en retrait sous l'influence de Luther, revient ainsi au premier plan. De manière plus significative encore, une nouvelle préoccupation se fait jour pour la philosophie morale antique : tout d'abord, à partir de 1525, pour l'éthique stoïcienne de Cicéron[22] puis, par la suite, pour celle d'Aristote redécouvert par-delà ses prétendues corruptions scolastiques. Dans ses réflexions sur le *De officiis* de Cicéron, Melanchthon souligne expressément qu'il entend se concentrer sur la vie civile et la question de la morale mais qu'il laissera de côté la « religion ».[23]

---

19 « Est ergo vera definitio Legis naturae Legem naturae esse notitiam Legis divinae naturae hominis insitam. Ideo enim dicitur homo ad imaginem Dei conditus esse, quia in eo lucebat imago, hoc est, notitia Dei et similitudo quaedam mentis divinae, id est, discrimen honestorum et turpium, et cum his notitiis congruebant vires hominis ». (MWA 2/I:315, 16–23).

20 Voir *De dignitate legum*, 1538, CR 11:362. La conception selon laquelle les connaissances naturelles constitueraient la ressemblance divine de l'être humain et seraient de ce point de vue l'expression propre de la dignité humaine se trouve répétée à plusieurs reprises par Melanchthon (voir par exemple *De dignitate legum*, 1538, CR 11:362 ; *Philosophia moralis*, 1546, MWA 3:158,19–30 ; *Ethicae doctrinae elementa*, 1550, CR 16:227 ; *Enarratio libri V. ethicorum Aristotelis*, 1560, CR 16:384 ; *Prolegomena in officia Ciceronis*, 1562, CR 16:573 ; *Enarratio Symboli Niceni*, 1550, CR 23: 291).

21 Voir *Themata de duplici iustitia*, thèses 6,10 et 33, CR 21:227–230.

22 Voir *Argumentum et Scholia in officia Ciceronis*, 1525, CR 16:615–680. Dans la présentation du développement de la philosophie morale dans les *Scholia in Epistulam Pauli ad Colossenses* de 1527, c'est le *De Officiis* de Cicéron qui est mentionné le premier et, ensuite seulement, l'éthique d'Aristote (voir MWA 4:234,19).

23 Voir *Argumentum in officia Ciceronis*, 1525, CR 16:627–629, en particulier 629. Dans les *Scholia in Epistulam Pauli ad Colossenses* de 1527, le recours à la philosophie est fondé sur le fait qu'une vie terrestre ne serait tout simplement pas possible si l'on ne pouvait apprendre un métier, acquérir des compétences ou une philosophie morale (voir MWA 4:231,2–7.22–29 ; voir également MWA 4:234,11–34).

La réflexion sur le droit naturel joue un rôle-clef dans l'intérêt renouvelé, au milieu des années 1520, pour la philosophie morale antique et son utilisation dans le contexte d'une éthique chrétienne. Dans l'*Enarratio sur le premier livre de l'Éthique à Nicomaque* de 1529, partant de la distinction entre Loi et Évangile, Melanchthon subordonne ainsi l'éthique à la Loi et la définit comme le déploiement de la loi naturelle[24]. Dans les éditions successives, à partir de 1530, il souligne de manière encore plus concise que l'éthique est l'affaire de la raison et de la loi naturelle[25] : Christ n'est pas venu au monde pour enseigner des préceptes moraux déjà connus de la raison mais pour la rémission des péchés[26]. De manière plus conséquente, dans les *Loci* « *secundae aetatis* », l'éthique se voit déployée à partir de la loi naturelle, accessible à la raison, cependant que ne revient au décalogue qu'une fonction de « complément »[27]. La présentation du décalogue dans la section « *De lege divina* » sert ainsi principalement à démontrer son accord avec la loi naturelle[28]. En outre, dans la partie consacrée à « la loi de nature », la « *ratio naturalis* », à savoir la conformité des différents commandements à la raison, est encore une fois mise en évidence[29]. Depuis le milieu des années vingt, c'est donc l'une des préoccupations

24 « Tenendum enim est discrimen legis et Evangelii, et sciendum ethicam doctrinam esse partem legis divinae de civilibus moribus […]. Quia ethica doctrina pars est legis naturae, et quia Deus vult legem naturae cognosci, certe hae disputationes prosunt, quae per signa et demonstrationes colligunt leges naturae, et ordinem monstrant » (CR 16:277–279 ; voir CR 16: 281). Pour la mise en perspective du droit et de la politique dans le contexte de la distinction entre Loi et Évangile chez Melanchthon, voir Gottfried Weber, *Grundlagen und Normen politischer Ethik bei Melanchthon*, TEH NF 96 (München: Chr. Kaiser, 1962), 7–10.

25 Dans ses textes tardifs, Melanchthon souligne expressément que l'éthique fondée sur la loi naturelle ne se rapporte pas seulement aux actions *extérieures* mais également aux mouvements *intérieurs* du cœur (voir *Enarratio Symboli Niceni*, 1550, CR 23:296).

26 Voir la formulation introduite à partir de l'édition de 1530 de l'*Enarratio libri I. ethicorum Aristotelis :* « Non enim venit Christus in mundum, ut praecepta de moribus doceret, quae iam ante norat ratio, sed ut remitteret peccata, ut credentibus in ipsum donaret Spiritum sanctum » (CR 16:281).

27 Voir *Loci*, 1535–1541, CR 21:388–405; voir également *Ethicae doctrinae elementa*, 1550, CR 16:227–228. Conséquemment, les infractions contre la loi naturelle sont décrites comme des péchés mortels (voir *Philosophia moralis*, 1546, MWA 3:160, 22–24). Voir également pour l'ensemble *Scholia in Epistulam Pauli ad Colossenses*, 1527, MWA 4:234,30–34 ; *De dignitate legum*, 1553, CR 12:20–21.

28 Voir *Loci*, 1535–1541, CR 21:398; 390–392.

29 Notons que Melanchthon développe expressément la *ratio naturalis* de la première table dans cette même perspective (voir CR 21:400–402 ; pour ce qui est du premier commandement, voir CR 21:400). Dans le développement ultérieur de l'argumentation,

majeures de Melanchthon que de souligner que l'Évangile n'entre en aucune manière en conflit avec les devoirs de la philosophie morale[30]. Cette idée repose sur la distinction fondamentale entre la Loi et l'Évangile de même que sur l'explication de la Loi à l'appui des principes du droit naturel. Melanchthon procède de la même manière dans la question de l'opposition entre l'Évangile et le droit mondain, puisqu'il nie pareille opposition et justifie son point de vue au moyen de la même argumentation[31].

L'intérêt pour la fondation des lois civiles au moyen du droit naturel résulte de l'expérience de la menace exercée sur ces lois par les anabaptistes, les enthousiastes (les « *Schwärmer* ») et les paysans révoltés[32]. Leur caractéristique commune réside selon Melanchthon dans leur mise en question de l'ordre public ainsi que de l'autorité des lois civiles[33]. Il est donc logique que Melanchthon cherche non seulement à dériver les devoirs des autorités et les lois positives du droit naturel mais aussi à fonder sur celui-ci l'autorité publique elle-même[34]. Dans les *Loci* « *secundae aetatis* », celle-ci n'est plus seulement un

---

Melanchthon se réfère à Cicéron, Xénophon, Phocylide et Hésiode. La seule différence entre les lois divines et les lois naturelles réside dans le fait que les premières comprennent les lois cérémonielles et judiciaires prescrites à Israël (voir *Enarratio Symboli Niceni*, 1550, CR 23:293–294).

30 Voir *Enarratio libri I. ethicorum Aristotelis*, 1530/32/35, CR 16:281 ; voir également les *Prolegomena in officia Ciceronis*, 1530, CR 16:573–574.

31 Voir *Prolegomena in officia Ciceronis*, 1562, CR 16:573.

32 Voir en particulier *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis*, 1530, CR 16:421; *Loci*, 1535–1541, CR 21:542–554 ; *Loci*, 1559, MWA 2/II: 689–732 ; voir aussi *De dignitate legum oratio*, 1538, CR 11:358 ; *Oratio de legibus*, 1550, CR 11:911. Sur l'ensemble, voir Pfister, "Die Entwicklung der Theologie Melanchthons," 184–185, 228–229, 236–239, 307–313 et Kisch, *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, 82–100.

33 Voir à ce sujet ses propos assez durs au début des *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis* de 1530/1531/1535 : « Sed initio magnopere opus est discernere politicam ab Evangelio et imperitorum opinionem convellere, qui somniant Evangelium nihil esse aliud nisi politicam doctrinam, iuxta quam civitates constituendae sint. Hic error non una tantum aetate mirabiliter perturbavit respublicas, dum fanatici homines abrogatis aliis legibus conantur iuxta Evangelium civitates constituere. Sed vidimus exempla plura quam vellemus nostris temporibus [...] » (CR 16:417–418 ; voir 16:419, 431, 444 et 447).

34 Voir *Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos*, 1532, MWA 5:85,13–26. L'élargissement de leur compétence au statut de gardiens de la première table du décalogue résulte, de manière nécessaire, du lien établi entre la loi naturelle et l'*imago Dei* de l'homme naturel (voir *Loci*, 1535–1541, CR 21:553). Dans la mesure où la connaissance de Dieu appartient également à la loi naturelle, le souci des autorités pour la validité de la loi naturelle se rapporte également à cela. Voir Pfister, "Die Entwicklung der Theologie Melanchthons," 191–192.

ordre de détresse, rendu nécessaire par le péché originel[35], mais elle appartient à la Création originelle[36]. Elle est ainsi une partie centrale de l'ordre complet qui caractérise la Création[37].

Le développement de la pensée du droit naturel n'est toutefois pas seulement, chez Melanchthon, au service de la fondation de l'éthique et du droit. Elle participe aussi de l'association entre l'intérêt humaniste pour les sciences et l'éducation en général, et l'insistance de la théologie réformatrice sur la sotériologie.

1.3 *Pensée du droit naturel et système des connaissances*

Le renouveau réformateur de Luther avait conduit à un déclin des études et des sciences à l'université de Wittenberg. Au commencement des années 1520, le nombre des étudiants et de ceux qui terminaient leurs études diminua sensiblement—et pas seulement à la Faculté de théologie[38]. Le collègue de Luther, Andreas Bodenstein dit Karlstadt, ainsi que plusieurs adeptes de Luther qui prétendaient détenir « l'Esprit intérieur », mirent en cause de manière fondamentale la valeur de l'éducation[39]. Contre cette vision, Melanchthon réaffirma, dans une optique humaniste, la valeur de l'éducation et des sciences et travailla activement à la réorganisation et à la pérennisation des écoles et de l'université. Après avoir présenté systématiquement la théologie de la Réforme

35 Ainsi qu'il en est encore dans les *Capita*, 1520, CR 21:25–26 ; *Loci*, 1521, MWA 2/I:24–26 et 36.

36 Voir *Loci*, 1535–1541, CR 21:546.

37 Voir Rolf Bernhard Huschke, *Melanchthons Lehre vom Ordo politicus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon*, SEE 4 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1968) ; Christian Link, *Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition*, HST 7/1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991), 108–117.

38 Voir *Album Academiae Vitebergensis. Ältere Reihe in drei Bänden 1502–1602*, éd. Karl Eduard Förstemann, Otto Hartwig, Karl Gerhard. vol. 1–3. Nachdr. d. Ausg. Halle 1905 (Aalen: Scientia, 1976), 3, 803–804; Walter Friedensburg, *Geschichte der Universität Wittenberg* (Halle: Niemeyer, 1917), 156–159 ; Heinz Scheible, "Gründung und Ausbau der Universität Wittenberg," [1978] in *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, éd. Gerhard May, Rolf Decot, VIEG, Beiheft 41 (Mainz: von Zabern, 1996), 353–369.

39 Voir Ernst Kähler, "Karlstadts Protest gegen die theologische Wissenschaft," in *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Vol. 1, *Wittenberg 1502–1817* (Halle: Universität Halle-Wittenberg, 1952), 299–312 ; voir également Arno Seifert, "Das höhere Schulwesen–Universitäten und Gymnasien," in *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, vol. 1, *15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe*, éd. Notker Hammerstein (München: C.H. Beck, 1996), 197–345, ici 256–258.

dans ses *Loci communes* de 1521, il posa à partir du milieu des années 1520 les fondements d'un système théologique permettant de préserver la valeur propre des différentes disciplines académiques à côté de la théologie biblique.

La distinction de Luther entre Loi et Évangile, acquise dans le contexte de l'herméneutique biblique, est dès lors développée de manière systématique à l'appui des principes du droit naturel[40]. Le modèle scolastique des degrés entre nature et grâce, tant combattu par Luther, est ici dépassé, dans la mesure où l'Évangile, qui englobe toute connaissance sotériologiquement pertinente, est placé en face de la Loi, définie comme connaissance rationnelle du monde. La connaissance du Dieu créateur, de même que les connaissances théoriques et pratiques fondamentales (« *principia speculabilia et practica* »), sont accessibles à la raison humaine, malgré toutes les implications négatives du péché. À côté d'une connaissance générale de Dieu, la raison inclut la connaissance du monde ainsi que la mise en forme de celui-ci, alors que la révélation manifestée dans la Parole biblique ne se rapporte qu'aux réalités relatives au salut. La pensée du droit naturel, qui se trouve développée à l'aide de la théorie d'une parenté essentielle entre l'Esprit divin et celui de l'homme naturel, forme, à côté de l'Évangile révélé, le second pilier du système. Ce point se vérifie dans la réévaluation de la philosophie que propose Melanchthon dans les *Scholies sur l'épître de Paul aux Colossiens* de 1527[41], ainsi que dans la *Philosophia moralis* de 1538, articulée autour d'une pensée du droit naturel[42].

---

40 À propos de l'accentuation de la distinction entre Loi et Évangile de même que sur le rôle-clef de la pensée du droit naturel pour l'explication de la Loi chez le Melanchthon tardif, voir par exemple ses remarques dans l'*Enarratio Symboli Niceni*, 1550, CR 23:290. Pour la structure systématique de la théologie de Melanchthon, voir également Siegfried Wiedenhofer, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*, Regensburger Studien zur Theologie 2, 2 vol. (Bern et al.: Lang, 1976), 1:162–246 ; sur la fonction pédagogique de la Loi chez Melanchthon, voir Mathias Schmoeckel, "Recht durch Erziehung – Gesetz zur Bildung. Usus legis Reformatorum," in *Martin Bucer und das Recht. Beiträge zum internationalen Symposium in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden vom 1. bis 3. März 2001*, éd. Christoph Strohm, THR 361 (Genève: Droz, 2002), 245–270, ici 257–262.

41 Voir *Scholia in epistulam Pauli ad Colossenses*, 1527, MWA 4:230,12–34. De même, la division de la philosophie en logique et philosophie naturelle d'une part et en philosophie morale d'autre part repose elle aussi sur la pensée des *notitiae naturales*, qui, à leur tour, sont divisées en *principia speculativa* et *practica* (voir par exemple l'*Enarratio libri V. ethicorum Aristotelis*, 1560, CR 16:383–384). À partir de 1529, l'ensemble de la discipline éthique est ainsi décrite comme une explication de la loi naturelle (voir *Enarratio libri I. ethicorum Aristotelis*, 1529, CR 16:278). Voir également Oswald Bayer, *Theologie*. HST 1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 142–146.

42 Voir Bauer, *Gesammelte Aufsätze zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, 300. La comparaison de la *Philosophia moralis* avec les *Ethicae doctrinae elementa* de 1550 montre que la

Le recours de Melanchthon aux principes du droit naturel, c'est-à-dire aux connaissances théoriques et pratiques fondamentales, ainsi que la définition des rapports entre raison et révélation qui leur est liée contribuèrent, comme l'a relevé Wilhelm Dilthey, à la formation du système moderne des connaissances[43]. C'est surtout grâce à Melanchthon que l'insistance de Luther sur la sotériologie n'a pas conduit à une sorte d'absence du monde, de « *Weltlosigkeit* », et à une défiance à l'égard des questions touchant à la formation pédagogique au sein du protestantisme. L'association systématique de la pensée du droit naturel et de la distinction entre Loi et Évangile a permis en particulier la fondation d'une éthique qui accorde un rôle central à la raison : les questions liées à l'organisation de la vie civile doivent être clarifiées au moyen de la raison, et seul ce qui est pertinent pour le salut, en tant qu'Évangile, est à déduire de la Parole révélée.

2 L'influence de Melanchthon sur l'éthique calviniste

L'extraordinaire considération dont jouit Melanchthon au sein du protestantisme calviniste et réformé (par exemple chez Théodore de Bèze, mais aussi déjà chez Calvin lui-même) n'a pas besoin d'être développée ici[44]. La signification centrale du commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* de Melanchthon pour l'enseignement de l'éthique dans les trois académies et universités réformées (Genève, Heidelberg et Leyde) a quant à elle été traitée en d'autres lieux[45]. Il convient en revanche de s'arrêter à l'influence exercée par Melanchthon sur la fondation d'une éthique calviniste et réformée, et en particulier à la réception

systématisation progresse sans que pour autant de substantielles modifications soient à constater quant au contenu. Voir également Pfister, "Die Entwicklung der Theologie Melanchthons," 296.

43 Voir Wilhelm Dilthey, "Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert," in *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Gesammelte Schriften, vol. 2, 6th ed. (Stuttgart; Göttingen: B.G. Teubner et Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), 90–245, ici 162–203.

44 Voir à ce sujet Christoph Strohm, "Melanchthon-Rezeption im frühen Calvinismus," in *Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, éd. Johanna Loehr (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 2001), 433–455 ; *Melanchthon und die Reformierte Tradition*. Refo500 Academic Studies 6, éd. Andreas J. Beck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016).

45 Voir Donald Sinnema, "The Discipline of Ethics in Early Reformed Orthodoxy," *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 10–44, ici 14–21 ; Christoph Strohm, "Melanchthon-Rezeption in der Ethik des frühen Calvinismus," in *Melanchthon und der Calvinismus. Symposium des Melanchthon-Hauses in Bretten vom 7. bis 10. Oktober 2001*, éd. Günter

de sa doctrine du droit naturel. Il est significatif que la première formulation d'une éthique au sein du calvinisme, les *Ethices Christianae libri tres* de l'élève de Calvin, Lambert Daneau, manifeste clairement l'influence de Melanchthon[46]. Cette éthique, préparée à l'initiative de Théodore de Bèze, associe étroitement une explication du décalogue et une théorie d'inspiration aristotélicienne des actes humains au moyen de la doctrine des vices et des vertus[47]. Or, le témoin le plus important de cette capacité de systématisation est Melanchthon. Calvin apparaît certes dans ce contexte en tant que commentateur de la Bible[48], mais les références à Melanchthon sont clairement plus significatives. À cela, il faut toutefois ajouter une prise en compte par Daneau de quelques élèves de Melanchthon.

La manière dont Daneau se réfère à « l'éthicien de la Réformation » atteste en effet de l'influence de Melanchthon (et de ses élèves) sur l'orientation fondamentale de son projet éthique[49]. Régulièrement, Daneau se réfère aux développements des *Philosophiae moralis epitomes libri duo* de Melanchthon[50], parfois

---

Frank et Herman J. Selderhuis, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 9 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 2005) 135–157, ici 139–140.

46 Voir, de manière générale, Christoph Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, AKG 65 (Berlin; New York: De Gruyter, 1996).

47 Voir ibid., 9–159.

48 Voir ibid., 527–528 ; voir également ibid., 397–385.

49 Voir Wolfgang Trillhaas, "Philipp Melanchthon, der Ethiker der Reformation," *Evangelische Theologie* 6 (1946–1947): 389–404 (réimprimé in Idem, *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 34–47). Sur l'éthique de Melanchthon, voir Christoph Ernst Luthardt, *Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral* (Leipzig: Doerffling & Franke, 1884) ; Franz Heinrich Költzsch, *Melanchthons philosophische Ethik* (Fribourg en Brisgau: Gerlach'sche Buchdruckerei, 1889) ; Rolf Schäfer, *Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci*, BHTh 29 (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1961) ; Weber, *Grundlagen und Normen politischer Ethik bei Melanchthon* ; Rolf Bernhard Huschke, *Melanchthons Lehre vom Ordo politicus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon*, SEE 4 (Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1968) ; Christofer Frey, *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart* (Gütersloh: 1989), 42–52 ; Ralph Keen, "The Moral World of Philip Melanchthon" (PhD, University of Chicago, 1990) ; Henning Ziebritzki, "Tugend und Affekt. Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der "Ethicae doctrinae elementa" von 1550," in Frank, *Der Theologe Melanchthon*, 357–373.

50 MWA 3:152–301 (version de 1546); voir également *Ethicae doctrinae elementorum libri duo* (CR 16:165–276). Les deux écrits ont été rédigés sur la base de cours sur différents livres de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

aussi avec une mention à l'exégèse du décalogue proposée dans les *Loci communes* ou dans les *Loci praecipui theologici*[51]. Ainsi, Daneau pense pouvoir passer rapidement sur la raison de la division du décalogue en deux tables ou sur la question de savoir pourquoi la seconde table se compose de six commandements, dans la mesure où cela a déjà été traité expressément par Melanchthon[52].

Plusieurs fois, Daneau fait référence au traitement de certains thèmes particuliers dans la *Philosophia moralis epitome*, sans être forcément toujours d'accord avec Melanchthon sur ces différents points. De même, il existe une proximité évidente avec le *Praeceptor Germaniae*, sans que celui-ci ne soit explicitement mentionné, dans le recours de Daneau à certains thèmes ou à certaines thèses de l'éthique aristotélicienne, rattachés à l'héritage de l'éthique stoïcienne par le truchement de Cicéron. Dans la *Philosophia moralis epitome* de Melanchthon, comme dans les *Ethices christianae libri tres* de Daneau, il est ainsi question du but de l'agir humain et conséquemment d'une doctrine des vertus[53]. Enfin, les deux livres de Melanchthon et de Daneau se trouvent reliés par une réflexion détaillée sur le concept aristotélicien de justice qui, pour Melanchthon comme pour le Stagirite, constitue la vertu décisive parmi les hommes[54].

Parmi les élèves de Melanchthon, Niels Hemmingsen, qui perdit en 1579 son poste de professeur à l'université de Copenhague en raison de sa doctrine calvinienne de la cène, joue un rôle central[55]. En 1564, Hemmingsen avait

51 Voir MWA 2/1:46–49; MWA 2/1:282–313.

52 Voir Daneau, *Ethices Christianae libri tres* (Genevae: E. Vigon, 1577), II/11, fol. 184v.; voir également MWA 2/1:284–285 (*Loci praecipui theologici* (1559); MWA 3:198–200 (*Philosophiae moralis epitome*, 1546).

53 Voir MWA 3:163–172 : « Quis est finis hominis? », « Quomodo loquitur Aristoteles de fine? », « Quid sentiendum est de Epicuri opinione, qui defendit voluptatem esse finem hominis ? » ; ibid., 173–178 : « Estne probanda Stoicorum opinio, qui contendunt nihil esse bonum praeter virtutem? », « Quid est virtus? », « Quae sunt causae virtutis ? »

54 Voir MWA 3:200–218 ; voir à ce propos Strohm, *Ethik*, 107–116 ; 219–222 ; 240–252.

55 Son *Syntagma institutionum Christianarum*, d'abord imprimé en 1574, connut en 1578 une nouvelle impression à Genève. L'année suivante devait paraître, également à Genève, sa théologie pastorale qui connaîtra une influence notoire ; voir Niels Hemmingsen, *Pastor, sive, Pastoris optimus vivendi agendique modus.* […] *Accesserunt huc XXXVII. propositiones de legitima veri cultus Dei ratione* (Genevae: Apud Petrum Santandreanum, 1579). Huit ans plus tard, le successeur de Théodore de Bèze en tant que modérateur de la Compagnie des pasteurs, Simon Goulart, édita une vaste collection d'*Opuscula theologica* d'Hemmingsen ; voir *Nicolai Hemmingii sacrarum literarum in Haffniensi Schola professoris celeberrimi opuscula theologica, in unum volumen collecta, et per classes digesta: additis variis indicibus, notis, et praefationibus necessariis* (s.l. [Genève]: Eustathius Vignon, 1586). Dans sa préface, Goulart loue Hemmingsen en tant que fidèle héritier spirituel de Melanchthon.

consacré un écrit autonome au droit naturel, suivant en cela l'impulsion initiée par Melanchthon dans ce domaine[56]. Dans les *Ethices Christianae libri tres*, Daneau décrit Hemmingsen comme « *egregius et mihi plurimum charus* »[57]. La référence à cet auteur intervient au moment où les vertus et les vices sont mis en rapport avec chaque commandement biblique. C'est exactement ce qu'avait entrepris Hemmingsen dans son *De lege naturae apodictica methodus*, auquel Daneau fait explicitement référence[58].

L'hypothèse selon laquelle la tentative de rapprochement entre l'interprétation des commandements bibliques et la doctrine des vertus développée par la philosophie antique a été influencée par Melanchthon et ses élèves est confirmée par la référence à un autre élève de ce dernier : David Chytraeus. Ses *Regulae vitae.Virtutum descriptiones methodicae*, parues en 1555, représentent en effet pour Daneau un exemple paradigmatique de cette tendance à associer les différentes vertus aux commandements bibliques[59]. Daneau mentionne ce titre, mais souligne que les vertus qui relèvent des différents commandements peuvent être encore mieux reconnues si l'on prend en considération les vices correspondants[60]. On mesure combien, lors de la rédaction de son système d'éthique, Daneau s'est intéressé à Melanchthon et à ses élèves lorsqu'on prend en considération la plainte qu'il formule dans une lettre à Bonaventure

56 Voir Niels Hemmingsen, *De lege naturae apodictica methodus* (Vitebergae: Crato, 1564).

57 Voir Daneau, *Ethices libri*, III/2, fol. 338v., 340r., 340v. À un autre moment, Daneau fait allusion au fait qu'il doit à Hemmingsen d'autres éléments, comme par exemple la connaissance de la collection des *Éclogues* de Jean Stobée : « Huius variae sunt species, quas D. Hemingius ex Stobaeo est persecutus, et nos quaedam in ipsa expositione praecepti diximus, quae nihil necesse est hic repetere » (Ibid. III/5, fol. 363r.–363v.). Olivier Fatio a signalé la reprise de réflexions d'Hemmingsen dans l'explication de l'interdiction du vol ; voir *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, THR 147 (Genève: Droz, 1976), 188n61, en référence à *Ethices libri* II/15, fol. 248v.

58 « De hac virtute [sc. humilitas] […] Hemingius in lib. De lege Natura » (Daneau, *Ethices libri*, III/2, fol. 340r.) ; voir Niels Hemmingsen, *De lege naturae apodictica methodus*, in *Nicolai Hemmingii sacrarum literarum in Haffniensi Schola professoris celeberrimi opuscula theologica*, en particulier 265–320, ici 310). On peut sans difficulté trouver d'autres points communs à propos des vertus et des vices mentionnés.

59 Voir David Chytraeus, *Regulae vitae. Virtutum descriptiones methodicae* (Vitebergae: Laurentius Faber, 1555).

60 « Ex negatiua affirmatiua colligenda est. Collegit Chittreus aliquot virtutes quas ad quodque praeceptum huius decalogi refert. Sed quae virtutes ad hoc pertineant, non potest melius intelligi, quam ex vitiis quae hoc praecepto damnantur » (Daneau, *Ethices libri*, II/13, fol. 219r.). À propos de l'affiliation des vertus aux commandements pris individuellement, voir MWA 3:198–200.

Vulcanius selon laquelle il ne parvenait presque pas à maîtriser le corpus des différents ouvrages consacrés par des auteurs allemands à ce sujet[61].

Cette présence « allant de soi », pour reprendre la formule de Troeltsch, de la pensée du droit naturel de Melanchthon et de ses disciples dans l'éthique de Daneau, est particulièrement évidente dans l'explication des commandements de la seconde table du décalogue, où Daneau ne s'interroge pas seulement sur l'« *aequitas divina* », mais également sur l'« *aequitas naturalis et politica* »[62]. Cette tendance correspond parfaitement au procédé appliqué par Melanchthon dans ses *Loci communes*, duquel Daneau était familier de par sa formation juridique humaniste[63].

L'*aequitas divina* signifie le plein accord des divers commandements avec les articles fondamentaux de la foi chrétienne. Le traitement de l'*aequitas naturalis* implique le plein accord des commandements avec la loi naturelle. La question de l'*aequitas politica* présuppose, quant à elle, le traitement préalable de l'*aequitas naturalis* dans la mesure où elle montre simplement la cohérence rationnelle des commandements du point de vue de la vie en société et de la contribution des hommes au maintien de celle-ci. Une loi qui ne se laisse pas ainsi fonder, serait en effet, selon Daneau, une loi injuste[64].

La présentation de l'*aequitas naturalis* poursuit un double but : tout d'abord, elle sert à démontrer le consensus des écrivains païens, juristes comme philosophes ; ensuite, elle vise à prouver le caractère rationnel des commandements mosaïques : « De la sorte, l'équité naturelle de ce précepte apparaît à la fois par les divers propos des auteurs profanes, qui étaient conduits par la seule lumière naturelle, et par la très sûre raison »[65]. Ainsi, Daneau introduit, au

61 « Tertius habet collationem virtutum et vitiorum quorum tum in libris philosophorum ethicis, tum in sacra scriptura facta est mentio; ubi Thomam et Germanos plerosque, qui in hac tertia tantum parte substiterunt theologos, uti Cithraeum, Hemingium et alios conferam » (Daneau à Bonaventura Vulcanius, 10 octobre 1576 in *Correspondance de Bonaventura Vulcanius pendant son séjour à Cologne, Genève et Bâle* (*1573–1577*), éd. Herman de Vries de Heekelingen (La Haye: M. Nijhoff, 1923), 384).

62 « Huic autem praecepti aequitas est triplex : Diuina, Naturalis, Politica » (Daneau, *Ethices libri* II/12, fol. 185v; voir ibid., II/13, fol. 200r. ; II/14, fol. 222r. [en fait 220r.] ; II/13, fol. 273v.) ; voir sur l'ensemble Strohm, *Ethik*, 247–252.

63 Voir à ce propos Christoph Strohm, "Die Voraussetzungen reformatorischer Naturrechtslehre in der humanistischen Jurisprudenz," *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 86 (2000): 398–413.

64 « Est enim iniusta lex quae se examinari non patitur » (Daneau, *Ethices libri* II/13, fol. 200r.).

65 « Naturalis autem huius praecepti aequitas, tum ex variis profanorum hominum, qui solo naturae lumine ducebantur, dictis apparet: tum ex firmissima quidam ratione » (Ibid., II/16, fol. 274r.–274v.).

sujet de l'interdiction du faux témoignage, des références à Homère, Hésiode, Platon, Aristote et Cicéron afin de démontrer le « remarquable consensus des auteurs grecs et latins »[66]. Le second but, celui de la démonstration de la *ratio* du commandement, est atteint grâce au recours à la "nature" immanente des choses, ce qui signifie toujours en même temps pour Daneau l'ordonnancement de la Création par le Créateur :

> Assurément, la raison qui nous dissuade de mentir ou de dire des choses fausses est celle-ci : parce que le menteur bouleverse et combat la vérité des choses telle qu'elle est en elle-même ; le mensonge est en effet contraire à la nature des choses elles-mêmes. En effet, les choses sont aussi longtemps qu'elles sont vraiment ; et celui qui ment, au contraire, dit autre chose que ce que la chose est. Ainsi, il répugne à la nature des choses ainsi qu'à la sagesse et à l'ordonnance de Dieu[67].

La question de l'*aequitas politica* remplace cet argument par une mention du fait qu'aucun échange, aucun commerce, aucun contrat ni aucune communauté de bien entre les hommes ne seraient possibles si le mensonge devait être toléré[68].

À plusieurs reprises, la démonstration de l'accord entre les commandements bibliques et la loi naturelle s'opère grâce à un recours aux pensées liées à l'ordre de la création. Ainsi, l'interdiction du vol se déduit du but pour lequel les choses confiées aux hommes ont été créées. Le vol est ainsi une « *perturbatio* » de l'ordre de la Création[69]. De même, le mensonge contrevient à la nature immanente des choses et à l'ordre divin[70]. Dans la présentation de l'*aequitas naturalis* du commandement concernant le respect des parents, Dieu et la nature deviennent, d'une manière toute stoïcienne, interchangeables. Ainsi Daneau

66 Voir ibid., II/16, fol. 274v.

67 « Ratio vero quae dissuadet ne mentiamur aut falsa dicamus, est haec, quod rerum veritatem, quantum in se est, euertit, oppugnatque mendax, est enim mendacium rerum ipsarum naturae contrarium. Res enim eatenus sunt, quatenus vere sunt : at qui mentitur contra aliudque dicit, quam quod res est. Ac ita ipsi rerum naturae et sapientiae, ordinationique Dei repugnat » (Ibid., II/16, fol. 275r.).

68 « Politica vero ratio suadet hoc praeceptum sanciri, quod nusquam et nunquam tuta erunt hominum inter se commercia, colloquia, contractus, pacta conuenta, si impune mentiri, fallere, aut falsa dicere licet. Nam cum multis aliis modis homines ab hominibus laeduntur : imprimis autem sermone et lingua, vt ait Iacob. 3. vers. 2. Vnde hoc iniuriae genus ex bene constituta ciuitate tollendum est, vt quiete et tranquille inter ciues viuatur » (Ibid., II/16, fol. 275r.–275v.).

69 Voir ibid., II/15, fol. 248v.–249r.

70 Voir ibid., II/16, fol. 275r.

considère le sentiment de respect des enfants face à leurs parents comme instillé « par Dieu ou la nature » chez les hommes et chez tous les êtres vivants[71]. Certes, et à plusieurs reprises, des exemples ou des attestations bibliques sont proposés, mais la tentative d'une fondation immanente du propos est évidente. Que les êtres humains ne puissent s'entre-tuer découle ainsi de leur « *humanitas* », c'est-à-dire de leur commune appartenance au genre humain[72].

Les développements consacrés à l'*aequitas politica* ont de même pour objectif de fonder les lois sans recours à une argumentation de nature religieuse ou métaphysique. Dans le sens des principes du droit naturel, l'accord des commandements bibliques avec l'objectif d'une préservation réglée de la vie en commun se trouve ainsi démontrée. Le critère de l'*aequitas politica* réside dans le maintien des droits acquis de l'autorité publique[73], la préservation de la société[74] ou de la paix générale entre les citoyens[75]. L'élargissement de la question de l'*aequitas naturalis* à celle de l'*aequitas politica* exprime exactement le concept d'*aequitas* du juriste Johann Oldendorp qui, dans son écrit *De jure et aequitate*, fait de l'*aequitas* le critère du bon fonctionnement de la communauté et de son orientation vers le bien commun.

Les explications de l'*aequitas politica* et de l'*aequitas naturalis*, de même que celles de l'*aequitas divina*, mettent en évidence le parfait accord entre les commandements bibliques d'une part et l'ordre de la nature et celui de la raison immanente d'autre part. Afin de démontrer cet accord des commandements pris individuellement avec la loi de nature et la loi de raison, Daneau se fonde sur certains textes de loi. On trouve ainsi des références à Lycurgue, aux lois attiques ainsi qu'à toutes sortes d'autres peuples ou d'États. La majeure partie provient toutefois de textes de loi tirés du droit romain conçu comme « le meilleur et le plus pertinent » des droits.

Dans les *Ethices Christianae libri tres* de Daneau, la présence « allant de soi » du droit naturel est donc manifeste. C'est une autre question, en revanche, que de savoir dans quelle mesure elle renvoie à Melanchthon, car Daneau a déjà acquis une doctrine du droit naturel marquée de l'empreinte stoïcienne au moment de sa formation à la jurisprudence humaniste en France, formation dans laquelle la dignité d'une véritable *ratio scripta* revenait au droit romain.

---

71 Voir ibid., II/12, fol. 185v.

72 Voir ibid., II/13, fol. 200v.

73 Ibid., II/12, fol. 186r.

74 « Politica vero ratio est, quod ad communem hominum inter se societatem conseruandam necesse est homicidia prohiberi, et tutam esse hominum inter se conuersationem, alias mera essent latrocinia hominum conuentus » (Ibid., II/13, fol. 201r.).

75 Voir ibid., II/14, fol. 221r. [en fait 223r.] ; ibid., II/15, fol. 249r.

3 Différences entre l'éthique calviniste et celle de Melanchthon

Avec ce qui vient d'être relevé, il peut sembler que l'éthique calviniste ait perpétué de manière continue l'éthique de Melanchthon et de ses élèves—mais tel n'est pas le cas. Des différences considérables se révèlent en effet sur certains points, qui deviendront par la suite importantes sur le plan de la culture confessionnelle. L'éthique aristotélicienne tournée vers la *Polis* devient en effet de moins en moins influente chez les théologiens calvinistes de la fin du XVI[e] siècle ; l'éthique radicale, universelle et individualiste, des stoïciens leur apparaît en revanche bien plus attractive[76].

De même que chez Melanchthon, la reprise du concept aristotélicien de vertu, orienté selon le principe de « *mediocritas* », s'opère sur l'arrière-plan d'une doctrine cicéronienne et stoïcienne des affects[77]. Melanchthon ne formule toutefois pas une claire limitation de l'idéal aristotélicien d'un juste milieu, ainsi que le fait Daneau[78]. Alors que Melanchthon reste lié au concept aristotélicien de vertu, définie comme la moyenne entre des extrêmes, ainsi qu'au concept de justice comme vertu-clef dans les rapports des hommes entre eux, la doctrine de la vertu de Daneau manifeste davantage l'héritage de la tradition de Cicéron et du stoïcisme[79]. Sa vertu-clef est ainsi la « *luctans virtus* » stoïcienne[80]. Vouloir modérer les dangereuses passions ressemble, comme Daneau le pense à la suite

76 Sur l'ensemble, voir Strohm, *Ethik*, 116–196.

77 Comme Daneau, Melanchthon a conçu Cicéron comme un représentant de la philosophie stoïcienne (voir par exemple MWA 3:180s.). Voir également la préface à la nouvelle édition du *De officiis* de Cicéron de 1525, CR 11:88 ; sur l'influence de l'étude de Cicéron sur le développement théologique et éthique de Melanchthon voir également Clemens Bauer, "Melanchthons Naturrechtslehre", *Archiv für Reformationsgeschichte* 42 (1951): 64–100, ici 79 et 98 ; voir Strohm, "Zugänge," 339–343 et 347–348.

78 Voir MWA 3:188–197 : « Quid est affectus? », « Estne probanda Stoicorum ἀπάθεια, qui prorsus tollunt affectus ex natura? », « Quid Aristoteles sentit de affectibus? », « Recita definitionem virtutis ab Aristotele traditam », « Quare dicit in mediocritate consistens, quoad nos? ».

79 Certes, Melanchthon a, lui aussi, adopté la doctrine stoïcienne des affects au point que la vertu de la « *continentia* » apparaît à côté de celle de la « *temperantia* » (voir par exemple MWA 3:200, *Philosophiae moralis epitome*, 1546), mais il lui manque l'*impetus* combatif qui est caractéristique de Daneau.

80 Voir Strohm, *Ethik*, 131–151 et 166–194, en particulier 138–151. Daneau insiste sur le fait que, même si on veut parler, comme les scolastiques, d'une « vertu habituelle », celle-ci n'existe, chez ceux qui sont régénérés, que dans le combat. « Et certe Sententiarij Continentiam esse definiunt a coniugio, vel quolibet coitu cum foemina abstinentiam. Nos tamen hic non tam scrupulose verbis istis inhaeremus, quum commodior appellatio

de Cicéron, à l'erreur d'un homme qui tomberait d'une falaise et penserait pouvoir se rattraper au milieu de sa chute[81]. Les passions doivent donc être éteintes par la raison ou par la Loi de Dieu, et pas seulement « modérées ». Des théologiens calvinistes, comme Simon Goulart par exemple, joueront ainsi un rôle prépondérant dans la diffusion de la pensée néo-stoïcienne à la fin du XVI^e^ siècle[82].

Cela dit, la plus riche différence en termes de conséquences réside dans la détermination du rapport entre Loi et Évangile[83]. Alors que les théologiens calvinistes insistent sur la continuité entre la Loi et l'Évangile, Melanchthon développe la distinction plutôt limitée de Luther en une distinction fondamentale du point de vue théologique. L'éthique philosophique et l'éthique théologique doivent ainsi être subordonnées à la Loi, et non à l'Évangile. Cette vision des choses est fondée et développée au moyen de la doctrine du droit naturel. Ainsi, Melanchthon, a subordonné l'éthique à la Loi et l'a définie en tant que déploiement de la loi naturelle[84]. L'éthique est pour lui l'affaire de la raison et de la loi naturelle. L'éthique chrétienne est donc congruente avec la philosophie morale profane[85].

Cette distinction tranchée entre Loi et Évangile est en revanche étrangère au calvinisme. Non seulement la Loi n'y est pas limitée, comme chez Luther, à son rôle de révélation du péché ; mais, de surcroît, la distinction fondamentale entre la Loi—entendue, chez Mélanchthon, comme ce qui règle tout ce qui regarde le rapport de l'homme au monde—et l'Évangile—qui renvoie à l'œuvre salutaire de Dieu en faveur de l'être humain—n'est pas partagée sous cette forme. La Loi est bien plutôt une modalité de l'œuvre salutaire de Dieu, dans laquelle les conséquences de l'événement christique pour l'homme sont présentées en tant qu'aide, exhortation et mise en garde. La Loi de Dieu est en outre une loi spirituelle qui, à la différence de la loi naturelle et de l'éthique philosophique, vise à l'obéissance intérieure du cœur. Les écrits plus tardifs de Melanchthon insisteront d'ailleurs en ce sens sur le fait que l'éthique tirée

---

nobis iam non succurrat, nisi Colluctationem virtutis et vitij hanc animi nostri habitudinem fortasse nominemus. Versatur vero haec atque inest hoc certamen in Dei electis, et illius Spiritu vere renatis hominibus, ac iis quidem omnibus » (Daneau, *Ethices libri* I/23, fol. 111v.).

81 Voir Cicéron, *Tusculanae disputationes* IV,18,41.

82 Voir Strohm, *Ethik*, 130 et 192.

83 Sur les autres différences, voir Strohm, *Ethik*, 311–319.

84 Voir supra, note 24.

85 « Manifestum est philosophiam moralem esse explicationem legis naturae. Est autem lex naturae vere lex Dei, Romanos 1. Quare sicut lege naturae aut lege Dei uti licet, ita licet uti philosophia, quod ad externam et civilem consuetudinem vitae attinet » (MWA 3:159,21–24).

de la loi naturelle ne se rapporte pas seulement aux actions extérieures, mais également aux mouvements intérieurs du cœur[86].

Cette haute considération de l'« *usus legis in renatis* » (et non pas de l'« *usus elenchticus legis* »), en tant qu'usage principal de la Loi (« *usus praecipuus legis* »), est en somme l'expression d'un appel à poursuivre par le droit la réforme initiée par Luther, et à l'achever. Les réformés défendaient en effet le point de vue selon lequel la réforme de la doctrine entreprise par Luther, devait être relayée par une réforme de la vie. Une « *reformatio vitae* » devait s'imposer à côté de la « *reformatio doctrinae* ». Il convenait donc d'ordonner à la Parole de Dieu, non seulement la proclamation de l'Évangile, mais également la formation de l'Église et la vie sociale elle-même.

Ainsi, la Parole de Dieu, dans le calvinisme, n'est pas limitée ou réduite à son statut de témoin de l'événement de la justification. Bien plus, les théologiens calvinistes s'efforcent de rendre aussi claire que possible la supériorité de la Parole de Dieu dans la connaissance de tous les domaines de l'existence[87]. Par conséquent, l'éthique doit aussi reposer sur la Parole révélée de Dieu. Daneau cherche ainsi à présenter l'éthique, dans ses aspects matériels, comme une concrétisation de la loi divine résumée dans le décalogue ; même si, dans les faits, des réflexions philosophiques ou inspirées du droit romain influencent souvent davantage ses considérations touchant aux aspects matériels en question.

Au sein du premier calvinisme, le but était donc de construire une éthique fondée à la fois sur la Bible et sur le droit naturel. Comme on l'a montré, Daneau s'interroge également sur l'*aequitas naturalis* des commandements divins. Durant les décennies et le siècle suivants pourtant, orientation biblique et fondation rationnelle de l'éthique s'écarteront souvent l'une de l'autre au sein de la réflexion réformée. Ainsi, certains premiers piétistes, comme William Perkins ou William Ames, ne s'intéresseront plus à une fondation rationnelle de l'éthique dans le sens de la doctrine du droit naturel—et la critique que Karl Barth adresse au droit naturel au XX^e^ siècle doit être comprise dans ce sens. À l'autre extrême, on trouve le développement d'une éthique réformée purement

86 Voir CR 23:296 (*Enarratio Symboli Niceni*, 1550). Le jeune Melanchthon enseignait que la philosophie morale comprend la partie de la loi divine qui réglemente les actions extérieures (voir MWA 3:157,7–9).

87 Daneau a ainsi rédigé une physique chrétienne à côté de son éthique chrétienne. Voir Lambert Daneau, *Physica Christiana siue, de rervm creatarvm cognitione et vsu, disputatio e sacrae Scripturae fontibus hausta, et decerpta* (Lyon: ex officina Vignonana, 1576) ; *Physices Christianae pars altera, sive de rervm creatarvm natvra* [...] (Genevae: apud Eustathium Vignon, 1580) ; voir également du même auteur *Physiqve Francoise* [...] (s.l. [Genève]: Eustache Vignon, 1581).

rationnelle, par exemple dans l'œuvre du philosophe et théologien Bartholomäus Keckermann[88].

Dans les débats éthiques actuels, la différence entre l'éthique luthéro-melanchthonienne, qui accorde une large compétence à la raison dans les questions éthiques, et les démarches réformées remonte toujours à la surface. Depuis la Seconde Guerre Mondiale, ces différentes approches ont souvent été décrites sous forme de slogans, et à la vérité de manière non pertinente, comme renvoyant soit à la souveraineté royale du Christ pour les réformés soit, par opposition, à la doctrine luthérienne des deux règnes. Je dis « de manière non pertinente », parce que Calvin—comme d'ailleurs Luther et Melanchthon—défendit en fait une claire distinction entre les buts et les moyens de l'ordre mondain et ceux de l'ordre spirituel. La démarche calviniste et réformée tend plutôt, dans le sens de sa préoccupation pour une *reformatio vitae,* à une mise en œuvre de la loi divine. La démarche luthérienne, quant à elle, considère bien plus fortement le droit propre de l'ordre mondain, avec ses devoirs limités, ainsi que le vivre ensemble dans la communauté qu'il convient de mettre en forme selon les règles de la raison. Ces différences deviennent particulièrement claires là où survient une tension entre le commandement biblique de l'amour et le maintien de l'ordre juridique—comme par exemple de nos jours dans la question de savoir comment il convient d'agir vis-à-vis des masses de réfugiés qui se pressent aux portes de l'Europe.

Bibliographie

Sources imprimées

[CR=] *Corpus Reformatorum*, édité par K. G. Bretschneider et al., 23 vols. Halle; Berlin: Schwetschke, 1834–1963.

[MWA=] *Melanchthons Werke in Auswahl*, édité par Robert Stupperich et al., 9 vols. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1951–1975.

[*WA*=] *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 73 vols. Weimar*: *Hermann Böhlaus Nachfolger, 1883–2009.*

• • •

88 Voir, à propos de ces divergences, Pierre-Olivier Léchot, "Éthique naturelle et vertu des païens dans la première scolastique réformée. Lambert Daneau, Bartholomée Keckermann et William Ames," in *La vertu des païens*, éd. Sylvie Taussig (Paris: Presses du CNRS, 2016), à paraître.

Album Academiae Vitebergensis. Ältere Reihe in drei Bänden 1502–1602, édité par Karl Eduard Förstemann, Otto Hartwig, et Karl Gerhard. vol. 1–3. Nachdr. d. Ausg. Halle 1905. Reissued Aalen: Scientia, 1976.

Aristote. *Éthique à Nicomaque*.

Chytraeus, David. *Regulae vitae. Virtutum descriptiones methodicae*. Vitebergae: Laurentius Faber, 1555.

Cicéron. *De officiis*.

Cicéron. *Tusculanae disputationes* IV.

Corpus Iuris Civilis, vol. 1, édité par Paulus Krueger et Theodorus Mommsen, 22e édition. Dublin; Zürich: Weidmann, 1973.

Daneau, Lambert. *Ethices Christianae libri tres*. Genevae: E. Vignon, 1577.

Daneau, Lambert. *Physica christiana, sive christiàna de rerum creatarum origine et usu disputatio e sacrae Scripturae fontibus hausta et decerpta*. Lugdunum : ex officina Vignonana, 1576.

Daneau, Lambert. *Physices Christianae pars altera sive de rerum creatarum natura* [...]. Genevae: apud Eustathium Vignon, 1580.

Daneau, Lambert. *Physique Françoise* [...]. S.l. [Genève]: Eustache Vignon, 1581.

Hemmingsen, Niels. *De lege naturae apodictica methodus*. Vitebergae: Crato, 1564.

Hemmingsen, Niels. *Opuscula theologica, in unum volumen collecta, et per classes digesta: additis variis indicibus, notis, et praefationibus necessariis*. S.l. [Genève]: Eustathius Vignon, 1586.

Hemmingsen, Niels. *Pastor, sive, Pastoris optimus vivendi agendique modus.* [...] *Accesserunt huc XXXVII. propositiones de legitima veri cultus Dei ratione*. Genevae: Apud Petrum Santandreanum, 1579.

Hemmingsen, Niels. *Syntagma institutionum christianarum, perspicuis assertionibus ex doctrina prophetica et apostolica congestis*. Hafniae : M. Vinitoris, 1574.

Hemmingsen, Niels. *Syntagma institutionum christianarum, perspicuis assertionibus ex doctrina prophetica et apostolica congestis*. Genevae: apud Eustathium Vignon, 1578.

Luther, Martin. *Wider die himmlischen Propheten* (1525). WA 18.

Melanchthon, Philippe. *Argumentum et Scholia in officia Ciceronis* (1525). CR 16.

Melanchthon, Philippe. *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis* (1530). CR 16.

Melanchthon, Philippe. *Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos* (1532). MWA 5.

Melanchthon, Philippe. *De dignitate legum oratio* (1538). CR 11.

Melanchthon, Philippe. *De dignitate legum oratio* (1553). CR 12.

Melanchthon, Philippe. *De legibus* (1550). CR 11.

Melanchthon, Philippe. *Enarratio libri I. ethicorum Aristotelis* (1529). CR 16.

Melanchthon, Philippe. *Enarratio libri V. ethicorum Aristotelis* (1560). CR 16.

Melanchthon, Philippe. *Enarratio Symboli Niceni* (1550). CR 23.

Melanchthon, Philippe. *Ethicae doctrinae elementorum libri duo* (1550). CR 16.

Melanchthon, Philippe. *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (1521–1523). CR 21.

Melanchthon, Philippe. *Loci communes theologici recens collecti et recogniti a Phil. Melanthone* (1535–1541). CR 21.

Melanchthon, Philippe. *Loci praecipui theologici* (1559). MWA 2/II.

Melanchthon, Philippe. *Oratio de legibus* (1550). CR 11.

Melanchthon, Philippe. *Philosophia moralis* (1546). MWA 3.

Melanchthon, Philippe. *Prolegomena in officia Ciceronis* (1562). CR 16.

Melanchthon, Philippe. *Scholia in Epistulam Pauli ad Colossenses* (1527). MWA 4.

Melanchthon, Philippe. *Scholia in officia Ciceronis* (1525). CR 16.

Stobée, Jean. *Éclogues*.

Vulcanius, Bonaventura. *Correspondance de Bonaventura Vulcanius pendant son séjour à Cologne, Genève et Bâle (1573–1577)*, édité par Herman de Vries de Heekelingen, 384. La Haye: M. Nijhoff, 1923.

Littérature

Barth, Karl. *Kirchliche Dogmatik,* vol. 4. Zollikon-Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1953.

Barth, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. 4e éd. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1981.

Bauer, Clemens. "Melanchthons Naturrechtslehre." *Archiv für Reformationsgeschichte* 42 (1951): 64–100.

Bauer, Clemens. "Die Naturrechtsvorstellungen des jüngeren Melanchthon." In *Gesammelte Aufsätze zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, edité par C. Bauer, 266–276. Fribourg; Basel; Wien: Herder, 1965.

Bayer, Oswald. *Theologie*. HST 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.

Beck, Andreas J. (éd.) *Melanchthon und die Reformierte Tradition*. Refo500. Academic Studies 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

Beyerhaus, Gisbert. *Studien zur Staatsanschauung Calvins mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs*, NSGTK 7. Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1910.

Bubenheimer, Ulrich. *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation*, JusEcc 24. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1977.

Deflers, Isabelle. *Lex und Ordo. Eine rechtshistorische Untersuchung der Rechtsauffassung Melanchthons*, Schriften zur Rechtsgeschichte 121. Berlin: Duncker & Humblot, 2005.

Dilthey, Wilhelm. "Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert." In *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Gesammelte Schriften, vol. 2, 6e éd., 90–245. Stuttgart; Göttingen: B.G. Teubner et Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

Fatio, Olivier. *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*. THR 147. Genève: Droz, 1976.

Fild, Horst Alfred. "Justitia bei Melanchthon." PhD diss., Universität Erlangen, 1953.

Frey, Christofer. *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1989.

Friedensburg, Walter. *Geschichte der Universität Wittenberg*. Halle: Niemeyer, 1917.

Huschke, Rolf Bernhard. *Melanchthons Lehre vom Ordo politicus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon*, SEE 4. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1968.

Kähler, Ernst, "Karlstadts Protest gegen die theologische Wissenschaft." In *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,* vol. 1, *Wittenberg 1502–1817*, 299–312. Halle: Universität Halle-Wittenberg, 1952.

Keen, Ralph. "The Moral World of Philip Melanchthon" PhD diss., University of Chicago, 1990.

Kisch, Guido. *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*. Berlin: De Gruyter, 1967.

Költzsch, Franz Heinrich. *Melanchthons philosophische Ethik*. Fribourg en Brisgau: Gerlach'sche Buchdruckerei, 1889.

Lang, August. *Die Reformation und das Naturrecht*. Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie 13/4. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1909.

Léchot, Pierre-Olivier. "Éthique naturelle et vertu des païens dans la première scolastique réformée. Lambert Daneau, Bartholomée Keckermann et William Ames." In *La vertu des païens*, édité par Sylvie Taussig. Paris: Presses du CNRS, 2016, à paraître.

Liermann, Hans. "Zur Geschichte des Naturrechts in der evangelischen Kirche. Eine rechts- und geistesgeschichtliche Studie." In *FS Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, édité par Walter Baumgartner, 294–324. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1950.

Link, Christian. *Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition*, HST 7/1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991.

Luthardt, Christoph Ernst. *Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral*. Leipzig: Doerffling & Franke, 1884.

Pfister, Hermann. "Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter dem Einfluss der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Wiedertäufern." Diss. phil., Fribourg en Brisgau, 1968.

Schäfer, Rolf. *Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci*, BHTh 29. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1961.

Scheible, Heinz. "Gründung und Ausbau der Universität Wittenberg." In *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, édité par Gerhard May, Rolf Decot, VIEG, Beiheft 41. Mainz: von Zabern, 1996.

Scheible, Heinz. *Philipp Melanchthon. Vermittler der Reformation*. München: C. H. Beck, 2016.

Schmoeckel, Mathias. "Recht durch Erziehung – Gesetz zur Bildung. Usus legis Reformatorum." In *Martin Bucer und das Recht. Beiträge zum internationalen Symposium in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden vom 1. bis 3. März 2001*, édité par Christoph Strohm, THR 361, 245–270. Genève: Droz, 2002.

Schwarzenau, Paul. *Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525–1535*. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1956.

Seifert, Arno. "Das höhere Schulwesen–Universitäten und Gymnasien." In *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte.* vol. 1, *15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe*, édité par Notker Hammerstein, 197–345. München: C.H. Beck, 1996.

Sinnema, Donald. "The Discipline of Ethics in Early Reformed Orthodoxy." *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 10–44.

Strohm, Christoph. *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, AKG 65. Berlin; New York: De Gruyter, 1996.

Strohm, Christoph. "Melanchthon-Rezeption im frühen Calvinismus." In *Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, édité par Johanna Loehr, 433–455. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 2001.

Strohm, Christoph. "Melanchthon-Rezeption in der Ethik des frühen Calvinismus." In *Melanchthon und der Calvinismus. Symposium des Melanchthon-Hauses in Bretten vom 7. bis 10. Oktober 2001*, édité par Günter Frank et Herman J. Selderhuis, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 9, 135–157. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 2005.

Strohm, Christoph. "Die Voraussetzungen reformatorischer Naturrechtslehre in der humanistischen Jurisprudenz." *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 86 (2000): 398–413.

Strohm, Christoph. "Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon." In *Der Theologe Melanchthon*, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5, édité par Günter Frank, 339–356. Stuttgart: Jan Thorbecke, 2000.

Trillhaas, Wolfgang. "Philipp Melanchthon, der Ethiker der Reformation." *Evangelische Theologie* 6 (1946–1947): 389–404. Reprint in idem, *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums*, 34–47. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

Troeltsch, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, UTB 1811 et 1812. 1912. Reprinted Tübingen: Mohr & Siebeck, 1994.

Weber, Gottfried. *Grundlagen und Normen politischer Ethik bei Melanchthon*, TEH NF 96. München: Chr. Kaiser, 1962.

Wiedenhofer, Siegfried. *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*, Regensburger Studien zur Theologie 2, 2 vols, vol. 1. Bern et al.: Lang, 1976.

Ziebritzki, Henning. "Tugend und Affekt. Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der 'Ethicae doctrinae elementa' von 1550." In *Der Theologe Melanchthon*, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5, édité par Günter Frank, 357–373. Stuttgart: Jan Thorbecke, 2000.

L'assujettissement du Fils selon Calvin

Marc Vial

On propose ici, en hommage amical à l'éminente spécialiste de l'exégèse biblique du XVI^e^ siècle qu'est Irena Backus, une réflexion sur l'interprétation que Jean Calvin a donnée de ce qu'on appelle traditionnellement l'« hymne au Christ » de l'*Épître aux Philippiens* (Ph 2, 5–11)[1]. Cet extrait, on le sait, constitue le fondement textuel d'un thème christologique majeur : la kénose du Fils—Calvin lui-même n'emploie bien entendu pas ce vocable, qui parle pour sa part d'« anéantissement ». C'est à ce thème que nous nous intéresserons dans le texte qu'on va lire, l'étude qui suit visant à mettre en évidence le sens que le Réformateur a assigné à l'abaissement du Fils. Nous voudrions plus particulièrement attirer l'attention sur le déploiement trinitaire que Calvin en fournit, qui dans ce cadre aborde la Trinité sous le rapport de l'*histoire* des relations que le Fils entretient avec le Père, dans une perspective résolument *économique*, donc.

1 La toile de fond du traitement calvinien de la kénose

Le caractère traditionnel de la compréhension calvinienne du thème de la kénose se remarque d'abord à la portée qu'il lui assigne. La plupart des théologiens contemporains considèrent qu'il relève essentiellement, et presque exclusivement, de la *christologie* au sens strict, c'est-à-dire du discours portant sur la *personne* du Christ. Ce réflexe s'explique, et il s'explique en grande partie pour des raisons qui ont trait à une histoire survenue *après Calvin*. On fait ici référence aux travaux produits, à partir du XIX^e^ siècle, par ceux que l'on a coutume d'appeler les « kénoticiens » modernes. Né en Allemagne des théories élaborées par

1 Le statut hymnique de ce passage a fait l'objet d'une contestation dans l'exégèse récente, certains critiques jugeant plus expédient de le tenir pour un éloge (*encomium*) composé à des fins éthiques. Sur ce point, voir Jean-Noël Aletti, *Saint Paul, épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (Paris: Gabalda, 2005), 140–143. Pour une présentation générale des principaux problèmes d'ordre exégétique que la péricope pose, voir Christian Grappe, "Aux sources de la christologie. Quelques remarques sur la structure, les représentations et l'originalité de l'hymne de Philippiens 2, 5–11 à la lumière notamment de traditions vétérotestamentaires et juives," in *Philippiens 2, 5–11. La kénose du Christ*, éd. Matthieu Arnold, Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher (Paris: Cerf, 2013), 19–39.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_031

le luthérien Gottfried Thomasius (1802–1875) et le réformé Wolfgang Friedrich Gess (1819–1891), ce courant, diffusé dans l'Europe continentale, s'est ensuite propagé en Grande-Bretagne[2]. Comme le remarque un spécialiste actuel de ce courant, le questionnaire qui porte les productions des kénoticiens se laisse formuler simplement : « comment le *Logos* divin préexistant est-il devenu un être humain et a-t-il vécu de manière authentiquement humaine sans que sa nature divine ait pu être compromise ? Tel est le problème 'kénotique' »[3]. Un tel problème ne va cependant pas de soi, ni d'un point de vue systématique, ni même du point de vue de l'histoire de la théologie. C'est en effet un tout autre questionnaire qui a présidé au *Kenosis-Streit* ayant fait rage à la fin du XVI^e^ siècle et au début du XVII^e^ siècle dans le luthéranisme germanique[4]. De fait, cependant que la question des kénoticiens modernes porte sur l'incarnation du Verbe préexistant, en tant qu'elle interroge la manière dont la divinité de ce dernier est compatible avec l'humanité assumée, le questionnaire sous-jacent aux débats du luthéranisme ancien concernait le Verbe incarné. Il ne s'est pas agi de savoir *si* la nature divine pouvait demeurer intègre dans la personne du Christ dont on affirme qu'il a été pleinement homme, mais *comment* le Christ incarné a fait usage de ses prérogatives proprement divines. Deux théories principales ont à ce titre été proposées, l'une reposant sur la thèse d'un simple *voilement* des attributs divins du Christ durant le temps de son incarnation, l'autre étant fondée sur l'affirmation d'une *suspension provisoire de leur usage*. Nous verrons tout à l'heure que l'un de ces modèles avait déjà été fait sien par Calvin.

Pour l'heure, on s'efforcera de montrer que la "réduction" de la question de la kénose à une affaire purement christologique est solidaire d'une histoire à laquelle le Réformateur de Genève n'appartient visiblement pas. De fait, il s'en faut de beaucoup que cette question soit par lui confinée dans l'espace étroit du discours portant sur la personne du Christ. Deux raisons au moins expliquent cet état de choses, la première étant de nature exégétique, la seconde relevant de la sphère proprement doctrinale.

Calvin a produit un commentaire à l'*Épître aux Philippiens*, publié dans le cadre, plus vaste, de l'exposition de plusieurs lettres alors attribuées à Paul[5].

2 Voir à ce sujet David Brown, *La tradition kénotique dans la théologie britannique*, trad. Laurent David (Paris: Mame-Desclée, 2010).

3 David R. Law, "Kenotic Christology," in *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, éd. David Fergusson (Malden-Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 251–279 (ici, 254).

4 Cette querelle est documentée par Ulrich Wiedenroth, *Krypsis und Kenosis. Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

5 Les versions latine et française de l'ouvrage sont toutes deux parues en 1548. Voir Rodolphe Peter (†) et Jean-François Gilmont, *Bibliotheca calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées*

La *divisio textus* qu'il adopte est révélatrice de la nature qui est, selon lui, celle de l'« hymne christique ». De fait, il s'ouvre à ses yeux avec Ph 2, 5 : « *Qu'il y ait une mesme affection en vous, qui a esté aussi en Jésus-Christ* »[6]. Ce seul fait montre que Calvin vise à faire droit à la dimension *parénétique* de la pièce. Le commentaire qu'il donne de ce verset confirme la chose :

> Il [scil. Paul] recommande maintenant par l'exemple de Christ l'humilité, à laquelle il les avoit exhortez de paroles. Or il y a yci deux membres : au premier il nous convie à ensuyvre Christ, pource que l'imitation d'iceluy est la règle de bien vivre. Au second il nous attire, pource que c'est la voye par laquelle on parvient à la vraye gloire. Il requiert donc qu'un chacun de nous ait une semblable affection que Christ a euë. Après cela, il déclare quel exemple d'humilité nous est proposé en Christ[7].

Le mouvement d'abaissement, initié par le Christ, attend d'être poursuivi par ceux, précisément, qui sont appelés à se mettre à sa suite. Plus encore, c'est l'itinéraire christique tout entier que les chrétiens sont enjoints de faire leur. Comme nous aurons encore l'occasion de le voir, Calvin ne pense jamais l'abaissement du Fils abstraction faite de son élévation. On pourrait même aller jusqu'à dire que l'*exinanitio* est ordonnée à l'*exaltatio*, dans l'exacte mesure où celle-ci fournit de celle-là le « fin mot », en tant qu'elle en constitue tout à la fois le couronnement (dans l'ordre de la réalité) et l'interprétation (dans l'ordre de la connaissance). Ce qui vaut pour le Christ vaut également pour ses disciples. Il en va d'eux comme de leur maître : l'humilité dont ils sont appelés à faire preuve n'est autre que la condition même de leur exaltation, et cet état de choses révèle la *grandeur même de l'humilité*. C'est ainsi qu'en référence à Ph 2, 9, le Réformateur peut écrire : « En adjoustant la consolation, il démonstre qu'abbaissement et humilité, que l'esprit humain fuit tant, est une chose fort désirable. Vray est qu'il n'y en a pas un qui ne confesse que la chose est bien

---

au XVI^e^ siècle. I. Écrits théologiques, littéraires et juridiques 1532–1554 (Genève: Droz, 1991), 48/6–7, 263–269. L'édition critique de la version latine de ce commentaire figure dans *Ioannis Calvini Opera exegetica. Volumen XVI : Commentarii in Pauli epistolas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossensens*, éd. Helmut Feld (Genève: Droz, 1992), 293–382.

6 Jean Calvin, *Commentaire sur l'Épistre aux Philippiens*, in *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament. Tome quatrième : Sur les épistres de S. Paul aux Philippiens, Colossiens, Thessaloniciens, à Timothée, Tite, Philémon et aux Hebrieux, et sur les épistres canoniques de S. Pierre, S. Jehan, S. Jaques et S. Jude, autrement appelées catholiques* (Toulouse: Société des livres religieux, 1894), 15.

7 Ibid., *ad* 2,5, 15–16.

raisonnable, quand on requiert de nous que nous ensuyvions Christ. Mais ceste raison nous incite encore à l'ensuyvre plus volontiers, quand nous oyons dire qu'il n'y a rien de meilleur pour nous, que d'estre conformes à son image. Or que ceux-là soyent bienheureux qui s'abbaissent de leur propre gré avec Christ, il le prouve par l'exemple d'ycelui. Car d'une condition trèscontemptible, il a esté eslevé à une hautesse souveraine. Quiconque donc s'humilie, il sera semblablement exalté »[8]. La théologie de l'imitation est ici adossée à celle de l'image : loin de consister en une imitation purement extérieure (s'abaisser *comme* le Christ), l'humilité est une participation au Christ (s'abaisser *avec* le Christ), une existence à son image n'étant rien d'autre qu'une réalisation concrète de l'image du Fils que par grâce le fidèle est. Ainsi interprété dans les termes de l'humilité, le motif de l'abaissement du Christ ne saurait être enclos dans les bornes d'une « christologie kénotique », et pas même dans celles d'une christologie *stricto sensu*. Sur ce point également, le traitement calvinien de Ph 2 est solidaire d'une tradition interprétative plongeant ses racines dans l'Antiquité. De fait, comme on a récemment pu le réaffirmer, les principaux Pères (et nombre de penseurs médiévaux à leur suite) ont adopté une "interprétation éthique" de l'hymne christique et, partant, du motif de la kénose lui-même, certes fondée sur des considérations proprement théologiques[9]. Tel est également le cas du Réformateur de Genève. Nous en venons par là à l'aspect proprement doctrinal annoncé plus haut.

Que, chez Calvin, le motif de la kénose ne puisse être réduit à une affaire de christologie au sens étroit du terme, s'explique également par la manière même dont le Réformateur appréhende le deuxième article de la foi chrétienne. Il est certes indéniable que, dans la mesure où le dépouillement dont il est question en Ph 2 est celui du Fils, toute théorie de la kénose suppose nécessairement une christologie. On ne s'étonnera donc pas de ce que l'hymne christique donne l'occasion à Calvin de traiter de l'union hypostatique. Il prend plus particulièrement soin de désamorcer exégétiquement toute atteinte portée au modèle christologique dogmatisé au concile de Chalcédoine, contestant notamment le fait que le texte paulinien puisse fournir un point d'appui à des christologies alternatives. Tel est notamment le cas de l'exégèse que les marcionites fournissent de Ph 2, 7 (« fait à la semblance des hommes, et trouvé en figure comme un homme ») :

8 Ibid., 17–18.

9 Voir Michel-Yves Perrin, "Variations tardo-antiques sur Philippiens 2, 5–11. 'La loi de l'humilité'" et Gilbert Dahan, "L'exégèse médiévale de Philippiens 2, 5-11," in *Philippiens 2, 5–11*, respectivement 41–73 et 75–113.

> Les Marcionites ont abusé de ce tesmoignage pour prouver leur phantosme qu'ils avoyent songé. Mais on les peut réfuter sans grande difficulté : car sainct Paul ne traitte yci autre chose, sinon comment Christ s'est porté, ou en quelle condition il a conversé au monde. Combien que quelqu'un soit vrayement homme, toutesfois il sera réputé n'estre pas semblable aux autres, quand il se gouvernera en telle sorte, comme s'il estoit exempt de la condition des autres. Sainct Paul afferme que cela n'a pas point esté en Christ : mais qu'il a tellement vescu, qu'il s'est monstré comme un autre d'entre les hommes. Et toutesfois il estoit bien autre chose qu'homme, combien qu'il fust vrayement homme. L'argument donc des Marcionites est trop puérile [*sic*], lequel ils déduisoyent de la similitude de condition, pour nier la vérité de sa nature humaine. Ce mot, *Trouvé*, signifie yci, Veu ou cognu. Car il traitte de la réputation, comme il a esté dit : c'est à dire, Comme il a affermé par ci devant que Christ estoit Dieu à la vérité, égal au Père, ainsi il récite yci qu'il a esté estimé comme abject et de la condition commune des autres[10].

De ce que Ph 2, 7 traite de la *semblance* (*similitudo*) et de la *figure* (*figura*) humaines du Christ ne s'ensuit aucun docétisme que ce soit, à commencer par celui des marcionites, lesquels, aux dires de Calvin, qui s'appuie vraisemblablement sur Tertullien, affirmaient que le Logos avait revêtu, non une chair humaine authentique, mais quelque chose comme un corps spectral[11]. Le Réformateur fait en effet valoir que les motifs pauliniens de la similitude et de la figure n'ont pas pour objet de nier l'assomption, par le Fils, de l'humanité véritable ; ils visent bien au contraire à référer l'apparence d'une humanité simple, d'une humanité à laquelle aucune divinité ne serait conjointe. Si l'Apôtre met en avant le terme de l'apparence, que les deux motifs susmentionnés expriment, ce n'est pas pour faire valoir que le Christ *n'était homme qu'en apparence* (alors qu'en réalité sa condition divine l'empêchait d'être homme réellement), mais bien plutôt pour donner à comprendre que son mode d'existence durant le temps de son incarnation pouvait faire croire qu'il *n'était en apparence*

10 Calvin, *Commentaire sur l'Épistre aux Philippiens*, *ad* 2, 7, 17.

11 Calvin s'en prend également à l'exégèse marcionite de Ph 2, 7 et, dans des termes voisins, dans son *Institution* (II, xiii, 2) ; voir *Institution de la religion chrestienne. Livre second*, éd. Jean-Daniel Benoit (Paris: Vrin, 1957), 245–246. L'attribution au marcionisme de la christologie du corps spectral se rencontre dès les premiers textes de Calvin : pour des références précises, voir Calvin, *Confessio Genevensium praedicatorum de Trinitate* (1537), éd. Marc Vial, in *Ioannis Calvini scripta ecclesiastica. Volumen II* (Genève: Droz, 2002), 150n37.

qu'un homme (alors qu'en réalité il était également Dieu). On ne saurait par conséquent, aux yeux du Réformateur, s'autoriser de l'hymne christique pour remettre en question l'union hypostatique, laquelle demeure intacte : bien qu'elle ne soit pas abordée en Ph 2, elle n'en est pas moins présupposée.

On en conviendra : le traitement calvinien de la kénose ne ménage aux spéculations proprement christologiques qu'un espace des plus restreints. La parcimonie dont le Réformateur de Genève fait preuve dans son exégèse de l'hymne christique n'est pas sans rappeler celle qui est également à l'œuvre dans le deuxième livre de l'*Institution*. Là, pour le dire rapidement, les remarques auxquelles Calvin se livre à propos de la *personne* du Christ constituent la portion congrue d'un développement qui s'intéresse surtout à son *œuvre*, dans l'exacte mesure où les premières n'ont d'autre fonction que de fonder et d'expliciter le discours relatif à la seconde. La christologie de Calvin apparaît *économique* sous deux rapports au moins : au sens, d'abord, de la parcimonie dont il vient d'être question ; dans la mesure, ensuite et surtout, où le Réformateur s'intéresse essentiellement à l'οἰκονόμια divine et à la place que l'office du Médiateur occupe dans cette économie. Telle est également la perspective qui gouverne le traitement calvinien du motif de la kénose. Avant d'y venir, quelques remarques sur la nature même de cette kénose s'imposent.

2 La nature de la kénose

Il a été question plus haut des différents modèles de compréhension du motif de la kénose qui ont alimenté le *Kenosis-Streit* du XVII^e^ siècle. La pluralité de ces modèles, qu'il s'agisse du reste de ceux qui ont nourri la querelle dont il vient d'être fait mention ou de ceux qui ont été mis en place ultérieurement, s'explique en grande partie par la diversité des traductions dont est susceptible Ph 2, 7 : ἑαυτὸν ἐκένωσεν. Pris au sens réflexif, le verbe κενόω signifie en général l'acte par lequel un sujet se *dépouille* de quelque chose—c'est ainsi que le comprend la Traduction œcuménique de la Bible. Certaines traductions vont plus loin, qui, comme la Nouvelle Bible Second, proposent de rendre le verbe en question par « se *vider* ». La Vulgate n'induit aucune interprétation déterminée, dans la mesure où elle propose : *semet ipsum exinanivit*. Telle est, à peu de choses près, la traduction que Calvin lui-même a adoptée : *seipsum exinanivit*—en français : « il s'est anéanti soy-mesmes ». On le voit, il n'est pas question ici de dépouillement, et encore moins d'évidement. Rien, ici, qui évoque l'idée d'un renoncement, par le Fils incarné, à aucune de ses prérogatives divines ; rien non plus, par conséquent, qui renvoie à quelque absence de ces mêmes prérogatives, fût-ce une absence d'usage. Pour le Réformateur, la kénose ne

saurait consister en rien d'autre qu'en un *voilement*, dans le mode d'existence du Christ durant le temps de son incarnation, des propriétés inhérentes à sa condition divine. En prenant la « forme du serviteur », le Fils ne renonce en rien à la « forme de Dieu » (c'est-à-dire, pour Calvin, à sa majesté)[12] ; tout juste la recouvre-t-il par le mode d'existence serve qu'il a embrassée. Citons ici un extrait de son *Commentaire à l'Épître aux Philippiens* :

> Cest anéantissement est une mesme chose que l'humiliation de laquelle il parlera ci après : mais ceste façon de parler emporte plus de poids, pour Estre réduit à néant. Vray est que Christ n'a peu renoncer à sa Divinité : mais il l'a tenue cachée pour quelque temps, afin qu'elle n'apparust sous l'infirmité de la chair. Ainsi il s'est démis de sa gloire devant les hommes, non point la diminuant, mais la tenant couverte. […] l'humilité de la chair a esté néanmoins comme un voile qui cachoit la majesté Divine[13].

La doctrine selon laquelle l'abaissement du Fils coïncide, non avec le congé donné à sa divinité, mais avec son voilement, se rencontre également dans l'*Institution*, à plusieurs reprises d'ailleurs[14]. Calvin ne se met guère en peine d'argumenter par le menu cette position, laquelle est, du reste, des plus traditionnelles—on y reviendra. Deux raisons suffisent à l'établir. La première se tire de l'opération des miracles par le Christ. Une telle opération est une prérogative de la majesté divine. De ce que le Logos incarné a accompli des miracles constitue ainsi la preuve du fait qu'il n'a jamais cessé d'être Dieu et d'agir comme tel, lors même qu'il assumait la condition de serviteur. La seconde raison a trait au « silence messianique ». Calvin tire en effet argument du fait que le Christ a demandé à ses disciples de ne pas ébruiter sa transfiguration, événement qui manifeste pour le Réformateur la divinité du Christ, pour établir la

12 Voir Calvin, *Commentaire sur l'Épistre aux Philippiens*, ad 2, 6, 16.

13 Ibid., *ad* 2, 7, 16–17.

14 Voir Calvin, *Institution*, II, xiii, 2, 245–246 : « veu qu'estant Dieu immortel, il se pouvoit déclairer tel du premier coup, toutesfois qu'il a quitté de son droit, et s'est anéanty de son bon gré, prenant la semblance et condition d'un serf, et, s'estant abaissé en telle petitesse, il a souffert que sa divinité fust cachée pour un temps sous le voile de sa chair. […] pour un temps sa gloire divine n'a point reluit, mais seulement la forme humaine en condition vile et basse ». Voir également ibid., II, xiv, 3, 255 : « il a esté humilié en chair, et […] en prenant figure de serf il s'est anéanty, et s'estant démis de sa maiesté en apparence, s'est assuietty à Dieu son Père pour luy obéir (Philip. 2, 8) ».

thèse du voilement des prérogatives divines du Fils : ces dernières ne sont pas mises à mal par son état d'abaissement ; tout juste sont-elles tues[15].

Une telle compréhension de la kénose est du reste parfaitement cohérente avec deux éléments que nous avons déjà eu l'occasion de mettre en évidence. En premier lieu, elle est solidaire de l'affirmation selon laquelle l'anéantissement dont il est question en Ph 2, 7 n'est autre que l'acte par lequel le Christ s'est humilié. Calvin met l'accent sur le caractère *volontaire* de cet acte : loin de s'imposer au Christ, la forme de vie serve qui a été la sienne a par lui été librement choisie[16]. S'il ne s'est pas manifesté comme Dieu, ce n'est point parce qu'il ne l'était plus (intégralement), mais parce qu'il lui a plu d'embrasser l'humilité, afin d'en montrer la grandeur à ses disciples : si l'humilité convient au Fils de Dieu lui-même, à combien plus forte raison convient-elle à ceux qui se mettent à sa suite. La compréhension que Calvin adopte de la kénose s'accorde également avec le second des aspects qu'on a traité plus haut, en l'espèce de son exégèse anti-marcionite de Ph 2, 7. On l'a vu : l'expression « fait à la semblance des hommes » ne renvoie pas, selon le Réformateur, au fait que le Christ a ressemblé à un homme sans en être un, mais au fait qu'il est apparu comme n'étant qu'un homme parmi d'autres. Cette apparence est justement à mettre sur le compte du voilement de la majesté divine : le fait qu'il soit apparu comme un homme, et rien qu'un homme, tient à ce qu'il a caché sa condition divine derrière le voile de son existence humaine.

On l'a laissé entendre : une telle vision de la kénose est traditionnelle. Elle se rencontre en particulier chez saint Augustin[17]. Il n'est pas jusqu'à l'accent placé sur l'humilité qui ne soit commun à l'évêque d'Hippone et à l'un de ses

15 Voir Calvin, *Commentaire sur l'Épistre aux Philippiens*, *ad* 2, 7, 17 : « On fait yci une autre question, Comment c'est qu'il est dit qu'il a esté anéanti veu toutesfois que par miracles et vertus il s'est déclaré tousjours estre le Fils de Dieu : et veu que sainct Jehan tesmoigne qu'on a veu en luy tousjours une gloire digne du Fils de Dieu, Jehan, I, 14. Je respon, que l'humilité de la chair a esté néantmoins comme un voile qui cachoit la majesté Divine. Pour laquelle raison il n'a point voulu que sa tranfiguration fust publiée, jusques à ce qu'il fust ressuscité ».

16 Voir ibid., *ad* 2, 6, 16 : « Mais il ne s'est point monstré en apparence tel qu'il estoit, et n'a point prins appertement devant les hommes ce qui luy estoit propre de droict. *N'eust point réputé rapine d'estre égal à Dieu*. Ce n'eust point esté faire tort à personne, quand il fust apparu égal à Dieu. Car ce qu'il dit, Il n'eust point réputé : vaut autant comme s'il eust dit, Il sçavoit bien que cela luy estoit licite, et qu'il avoit droict de le faire : afin que nous sçachions que son abjection a esté volontaire, non point par nécessité. »

17 Voir Augustin, *Sermo* 264, 4 (PL 38, 1215), trad. in Perrin, "Variations tardo-antiques," 65 : « Supposé qu'un sénateur prenne un vêtement d'esclave, parce qu'il ne lui serait pas permis d'entrer dans un cachot avec son costume de sénateur pour y consoler un

plus fameux lecteurs : c'est par humilité, une humilité volontaire, que le Fils a voilé sa divine condition derrière la condition humaine qu'il a assumée. Qui plus est, un autre trait souvent associé à la pensée calvinienne se trouve dans la compréhension augustinienne de la kénose : le fait que, tout en ayant pris chair en un homme, le Fils ne laisse pas d'occuper et de gouverner le monde entier—on aura ici reconnu la thèse dite de l'*extracalvinisticum*[18]. La doctrine de Calvin partage également des motifs communs avec la compréhension que Luther a adoptée de la kénose, dans un sermon prononcé le dimanche des Rameaux de 1525 à tout le moins.[19] Tout comme le Réformateur de Genève, celui de Wittenberg tient que le dépouillement dont il est question en Ph 2, 7 ne saurait être assimilé à un congé donné à aucune des prérogatives de la majesté divine du Christ, dans la mesure où il consiste en un mode de vie au travers duquel elle n'apparaît pas ; le terme « voile » n'est pas employé, mais l'idée qui préside à son usage chez Calvin est bel et bien inhérente à la pensée de Luther.

3 La fonction de la kénose

Il est temps d'en venir à ce qui nous paraît être le trait saillant de la doctrine calvinienne de la kénose, c'est-à-dire, ainsi qu'on l'a annoncé dans l'introduction de cette étude, au déploiement trinitaire que Calvin en fournit. Il procède de la

---

prisonnier ; le voilà couvert du vêtement de la prison ; c'est par humanité qu'il se montre sous ces vils lambeaux ; mais son caractère de sénateur ne brille-t-il pas en lui avec d'autant plus d'éclat que par un sentiment de compassion plus vive il voulut revêtir ce qui relevait de l'humilité ? Ainsi en est-il de notre Seigneur : il reste toujours Dieu, toujours le Verbe, toujours la Sagesse, toujours la Puissance de Dieu, toujours occupé à gouverner les cieux, toujours à diriger la terre et à combler les anges, tout entier partout ».

18 Le passage à cet égard le plus célèbre est le suivant : *Institution*, II, xiii, 4, 250 : « Car combien qu'il ait uny son essence infinie avec nostre nature, toutesfois c'a esté sans closture ne prison. Car il est descendu miraculeusement du ciel, en telle sorte qu'il y est demeuré ; et aussi il a esté miraculeusement porté au ventre de la vierge, et a conversé au monde, et a esté crucifié, tellement que ce pendant selon sa divinité il a tousiours remply le monde comme auparavant. » L'œuvre augustinienne semble être celle qui a le plus influencé la doctrine calvinienne en la matière ; voir à ce sujet E. David Willis, *Calvin's Catholic Christology. The Function of the So-Called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology* (Leiden: Brill, 1966), 44–48.

19 Voir Martin Luther, *Epistel auff den Palmtag* [dimanche des Rameaux, 1525]. *Philippien. 2* (WA 17/II, 237–245, ici : 243), trad. in Marc Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur* (Paris: Éditions du Cerf, 1973), 179n46 : « Non pas qu'il aurait pu se dépouiller de la divinité et la mettre de côté, mais il

liaison qu'opère le Réformateur entre l'abaissement dont il est question en Ph 2 et le thème de la remise de toutes choses par le Fils au Père, que mentionne Paul en 1 Co 15. Dans l'étude qu'il a consacrée au commentaire que Calvin a produit de l'hymne christique de l'*Épître aux Philippiens*, Matthieu Arnold a opportunément attiré l'attention sur « le phénomène de l'intertextualité » à l'œuvre dans l'exposition calvinienne, en l'occurrence ici : la mise en rapport de Ph 2, 5–11 avec d'autres textes du Nouveau Testament[20]. On s'intéressera plus particulièrement, dans la dernière partie de cette contribution, à la liaison établie par le Réformateur entre le motif de la kénose et celui de la manifestation eschatologique de la seigneurie divine sur l'univers. De fait, ces deux éléments sont rapprochés l'un de l'autre dans quasiment tous les textes, par nous consultés, que le Réformateur a consacrés à Ph 2, 5–11. Ce rapprochement s'explique d'ailleurs aisément. Un thème est en effet commun aux deux textes, celui de l'*assujettissement*. L'abaissement du Christ en quoi la kénose consiste est de fait compris par le Réformateur comme l'assujettissement du Fils à la volonté du Père. L'extrait de 1 Co 15 que Calvin met en rapport avec le motif de la kénose traite lui aussi d'assujettissement, en l'espèce des puissances que le Fils se soumet, avant de les soumettre au Père : « ensuite viendra la fin, quand il [scil. le Fils] remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute Autorité, tout Pouvoir, toute Puissance. Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort, car il a tout mis sous ses pieds. Mais quand il dira : 'Tout est soumis', c'est évidemment à l'exclusion de celui qui lui a tout soumis. Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous. » (1 Co 15, 24–28 ; T.O.B.) C'est à expliciter la mise en rapport de ces deux assujettissements du Fils, celui dont il est l'objet et celui dont il est le sujet, que seront consacrées les lignes qui suivent. Elles consisteront pour l'essentiel en un commentaire du texte suivant, qui nous paraît capital :

> Il convient prendre en ce sens ce que dit sainct Paul ailleurs : assavoir que Iesus Christ, ayant accomply office de Iuge, au dernier iour rendra

s'est dépouillé de la forme de la majesté divine et ne s'est pas comporté comme le Dieu qu'il était vraiment. » Pour un commentaire de ce texte, voir Lienhard, *Luther témoin*, 177 *sq.* et Matthieu Arnold et Anne Noblesse-Rocher, "Philippiens 2, 5(6)–11 dans l'exégèse des Réformateurs du XVI^e^ siècle," in *Philippiens 2, 5–11*, 115–138 (en part. 117–120). Cet article traite de Luther, Calvin, la *Catholica expositio ecclesiastica* de Marlorat, Bullinger et Pellikan. La partie relative au deux principaux Réformateurs est due à M. Arnold.

20 Voir Arnold et Noblesse-Rocher, "Philippiens 2, 5(6)–11 dans l'exégèse des Réformateurs du XVI^e^ siècle," 126.

> l'empire à Dieu son Père (1 Cor. 15, 24). Or il est certain que le règne du Fils de Dieu, qui n'a point eu de commencement, n'aura aussi nulle fin. Mais comme il a esté humilié en chair, et qu'en prenant figure de serf il s'est anéanty, et s'estant démis de sa maiesté en apparence, s'est assuietty à Dieu son Père pour luy obéir (Philip. 2, 8) et après avoir achevé le cours de sa suiection il a esté couronné de gloire et honneur (Hébr. 2, 7), et exalté en dignité souveraine, à ce que tout genouil se ploye devant luy (Philip. 2, 10), aussi pareillement il assuiettira au Père, et ce haut nom d'Empire et la couronne de gloire, et tout ce qui luy a esté donné en la personne du Médiateur, afin que Dieu soit tout en toutes choses (1 Cor. 15, 28). Car pourquoy luy a esté donnée telle puissance, sinon afin que le Père gouverne par sa main ? Et c'est en ce sens qu'il est dit qu'il est assis à la dextre du Père, ce qui est temporel, iusqu'à ce que nous iouissions du regard présent de la divinité[21].

La raison pour laquelle la question de la kénose ne saurait, aux yeux de Calvin, être réduite à une pure affaire de christologie apparaît ici avec toute la clarté désirable. L'enjeu dernier de ce motif n'a en effet trait à la personne du Fils qu'en tant qu'elle est en relation avec celle du Père et, plus précisément encore, que dans l'exacte mesure où l'espace de cette relation ne constitue rien de moins que celui du déploiement de l'économie salvifique. Le salut du monde est conditionné par le destin du Fils, en tant qu'il est le Médiateur, au sens, notamment, où il est le *moyen* par lequel les puissances de destruction sont anéanties et au travers duquel la seigneurie divine sur l'univers est effective. Le thème de la kénose ne saurait donc être traité abstraction faite du drame plus vaste qui seul lui donne sens. Un questionnaire exclusivement formulé dans les termes d'une ontologie de la personne ne saurait fournir le cadre herméneutique adéquat au traitement de la kénose. Cette dernière attend d'être pensée dans le cadre d'une *histoire* : l'histoire du salut en tant qu'elle est rendue possible par l'histoire des relations entre les deux premières personnes de la Trinité.

La kénose du Fils constitue une étape capitale de cette histoire, dans la mesure où elle en constitue la condition de possibilité. L'assomption par le Fils, non seulement de la condition humaine, mais plus encore de la condition pécheresse de l'être humain, est en effet une condition nécessaire à l'annihilation de la puissance asservissante car anti-divine en quoi le péché consiste. Allusion est bien entendu ici faite à la croix, dont il est explicitement question en Ph 2, 8 : « il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix » (T.O.B.). L'humiliation est ici à son comble, puisque, en mourant sur la

21 Calvin, *Institution*, II, xiv, 3, 255.

croix, le Fils de Dieu assume jusqu'à la malédiction encourue par l'être humain pécheur. De fait, jouant à ce propos tout particulièrement le jeu de l'intertextualité, Calvin fait droit à l'amplification exprimée par Ph 2, 8—non pas n'importe quelle mort, mais la mort sur la *croix*—en se servant (implicitement) de Ga 3, 13 comme d'une caisse de résonnance : « Christ a payé pour nous libérer de la malédiction de la loi, en devenant lui-même malédiction pour nous, puisqu'il est écrit : 'Maudit quiconque est pendu au bois' » (T.O.B.). Ce rapprochement entre Ga 3, 13 et Ph 2, 8 est de fait orchestré dans le commentaire calvinien aux *Philippiens*[22]. Il permet de procéder à deux affirmations. La première constitue la formulation de la thèse calvinienne de la substitution pénale : le Fils accomplit sur la croix son office de Médiateur, en tant qu'il détourne la condamnation de ceux qu'elle devait frapper vers celui-là seul qui ne la méritait pas, la malédiction du Juste constituant ainsi la condition de possibilité de la bénédiction des impies[23]. La seconde affirmation en découle : en s'assujettissant à la puissance de malédiction, le Fils l'a certes encourue, mais sous un certain rapport seulement ; il ne l'a encourue que pour la priver précisément de toute puissance. La malédiction ne peut rien contre lui, dans la mesure où elle ne peut rien contre le Juste, lequel a pris place au milieu des pécheurs, non parce qu'il en était un, mais pour complaire au Père qui se complaît en lui[24]. Le don du Fils au Père est tel qu'il surpasse par sa puissance celle de la malédiction elle-même.

22 Voir Calvin, *Commentaire sur l'Épistre aux Philippiens*, *ad* 2, 8, 17 : « C'estoit desjà une bien grande humilité, de Seigneur s'estre fait serviteur ; mais il dit qu'il a encore passé plus outre, asçavoir que combien que non seulement il fust immortel, mais aussi Seigneur de la vie et de la mort, toutesfois il a été obéissant au Père, jusques à endurer la mort. Ç'a esté un extrême anéantissement, et singulièrement si nous considérons l'espèce de la mort, laquelle il adjouste incontinent après pour amplifier et exaggérer la chose. Car en mourant en ceste sorte, non seulement il a esté ignominieux devant les hommes, mais aussi fait malédiction devant Dieu. »

23 Voir par exemple Calvin, *Institution*, II, xvi, 6, 284 : « Davantage, le genre de la mort n'est pas sans mystère. La croix estoit maudite, non seulement par humaine opinion, mais par le décret de la Loy de Dieu (Deut. 21, 23). Quand donc Christ est attaché à icelle, il se rend suiet à malédiction. Et falloit qu'il fust ainsi fait : c'est que la malédiction qui nous estoit deue et apprestée pour nos iniquitez fust transférée en luy, afin que nous en fussions délivrez. »

24 Voir Calvin, *Institution*, II, xvi, 6, 285–286 : « Néantmoins il ne faut pas entendre qu'il ait tellement receu notre malédiction, qu'il en ait esté couvert et accablé ; mais au contraire en la recevant il l'a déprimée, rompue et dissipée. […] Car Iesus Christ, estant deffiguré selon le monde, n'a pas laissé (tesmoin l'autre Apostre) de s'offrir par l'Esprit éternel (Héb. 9, 14) ; dont vient un tel changement. »

Dans un tel dispositif, l'exaltation du Christ, dont il est question en Ph 2, 9–11 et que Calvin aborde dans le texte cité que nous commentons, consiste non en la restauration d'une puissance dont le Fils aurait provisoirement été privé, mais en la confirmation d'une puissance qui n'a de fait jamais cessé d'être la sienne[25]. Par "confirmation" on peut ici entendre deux choses au moins. La première touche à la personne du Fils. La résurrection et l'ascension attestent la réalité de la seigneurie du Christ, qui n'a jamais cessé d'être effective, même durant le temps de l'incarnation, période au cours de laquelle elle n'a jamais été que *voilée* sous son contraire. D'un mot : l'exaltation confirme la seigneurie que le Christ, malgré les apparences, n'a jamais cessé d'exercer. Le second aspect de cette confirmation est exprimé comme suit par Calvin : « comme il a esté humilié en chair, et qu'en prenant figure de serf il s'est anéanty, et s'estant démis de sa maiesté en apparence, s'est assuietty à Dieu son Père pour luy obéir […], aussi pareillement il assuiettira au Père, et ce haut nom d'Empire et la couronne de gloire, et tout ce qui luy a esté donné en la personne du Médiateur, afin que Dieu soit tout en toutes choses ». L'exaltation confirme la seigneurie du Fils, dans l'exacte mesure où elle en atteste l'efficacité salvifique : le Fils ne s'est assujetti au Père que pour lui assujettir toute puissance s'opposant au dessein paternel qu'il nourrit pour le monde. Il ne s'est anéanti que sous un certain rapport, et dans un certain but : combattre les puissances néantisantes *sur leur propre terrain* et regagner ce terrain progressivement—jusqu'à ce que Dieu soit tout en tous, jusqu'à ce que sa seigneurie soit manifeste pour tous et effective en tout. Loin donc de sanctionner le congé donné à la puissance divine dans la personne du Fils, la kénose indique les modalités concrètes de son exercice.

Bibliographie

Sources imprimées

[WA=] *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 73 vols. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1883–2009.

•••

25 Pierre Gisel, *Le Christ de Calvin*, 2e éd. (Paris: Mame-Desclée, 2009), 79–80, attire à juste titre l'attention sur le caractère anachronique de toute interprétation de la pensée calvinienne qui comprendrait la différence que le Réformateur fait entre *exinanitio* et *exaltatio* comme une différence d'« états ».

Augustin. *Sermo* 264. In *Patrologiae cursus completus. Series latina*, édité par Jacques-Paul Migne. Lutetiae Parisiorum: Migne, 1865.

Calvin, Jean. *Commentaire sur l'Épistre aux Philippiens*. In *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament. Tome quatrième : Sur les épistres de S. Paul aux Philippiens, Colossiens, Thessaloniciens, à Timothée, Tite, Philémon et aux Hebrieux, et sur les épistres canoniques de S. Pierre, S. Jehan, S. Jaques et S. Jude, autrement appelées catholiques*. Toulouse: Société des livres religieux, 1894.

Calvin, Jean. *Confessio Genevensium praedicatorum de Trinitate* (1537), édité par Marc Vial. In *Ioannis Calvini scripta ecclesiastica. Volumen II*. Genève: Droz, 2002.

Calvin, Jean. *Institution de la religion chrestienne. Livre second*, édité par Jean-Daniel Benoit. Paris: Vrin, 1957.

Calvin, Jean. *Opera exegetica. Volumen XVI : Commentarii in Pauli epistolas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossensens*, édité par Helmut Feld. Genève: Droz, 1992.

Luther, Martin. *Epistel auff den Palmtag* [dimanche des Rameaux, 1525]. *Philippien. 2.* WA 17/II, 237–245.

Littérature secondaire

Aletti, Jean-Noël. *Saint Paul, épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*. Paris: Gabalda, 2005.

Arnold, Matthieu et Noblesse-Rocher, Annie. "Philippiens 2, 5(6)–11 dans l'exégèse des Réformateurs du XVI^e^ siècle." In *Philippiens 2, 5–11. La kénose du Christ*, édité par Matthieu Arnold, Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher, 115–138. Paris: Cerf, 2013.

Brown, David. *La tradition kénotique dans la théologie britannique*, traduit par Laurent David. Paris: Mame-Desclée, 2010.

Dahan, Gilbert. "L'exégèse médiévale de Philippiens 2, 5-11." In *Philippiens 2, 5–11. La kénose du Christ*, édité par Matthieu Arnold, Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher, 75–113. Paris: Cerf, 2013.

Gisel, Pierre. *Le Christ de Calvin*, 2^e^ éd. Paris: Mame-Desclée, 2009.

Grappe, Christian. "Aux sources de la christologie. Quelques remarques sur la structure, les représentations et l'originalité de l'hymne de Philippiens 2, 5–11 à la lumière notamment de traditions vétérotestamentaires et juives." In *Philippiens 2, 5–11. La kénose du Christ*, édité par Matthieu Arnold, Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher, 19–39. Paris: Cerf, 2013.

Law, David R. "Kenotic Christology." In *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, édité par David Fergusson, 251–279. Malden-Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

Lienhard, Marc. *Luther témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur*. Paris: Cerf, 1973.

Perrin, Michel-Yves. "Variations tardo-antiques sur Philippiens 2, 5–11. 'La loi de l'humilité.'" In *Philippiens 2, 5–11. La kénose du Christ*, édité par Matthieu Arnold, Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher, 41–73. Paris: Cerf, 2013.

Peter, Rodolphe et Gilmont, Jean-François. *Bibliotheca calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVI^e^ siècle. I. Écrits théologiques, littéraires et juridiques 1532–1554*. Genève: Droz, 1991.

Wiedenroth, Ulrich. *Krypsis und Kenosis. Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

Willis, E. David. *Calvin's Catholic Christology. The Function of the So-Called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*. Leiden: Brill, 1966.

Was It Really Viral? Natural Theology in the Early Modern Reformed Tradition

Richard A. Muller

1 The Modern Commentary on Natural Theology in the Reformed Tradition: The Problem and the Purported Critique

Much of the modern commentary on the place and purpose of natural theology in the Protestant tradition has been quite negative, often to the point either of denying the legitimacy of the subject or of condemning any sign of its presence in Protestant thought. Its presence is said to represent a departure from the faith of the Reformers. By way of example, commenting on the statement of the Gallican and Belgic Confessions that God is known "first in his works" and "secondly, and more clearly, in his Word," Arthur C. Cochrane declared,

> Having gained admission in the French Confession, the virus of natural theology quickly spread to the Belgic Confession of 1561 (Articles II–III), and thence to the Westminster Confession of Faith of 1643. Not till the Barmen Theological Declaration of 1934 was natural theology categorically rejected in its first articles, and the original witness of the Reformed Confessions of the 16th century reaffirmed.[1]

Other writers, more recently, have taken claims like those of Cochrane at face value as if they were normative for an understanding of Reformed thought. We now have as almost standard fare such statements as "the Reformed tradition has taken a dim view of natural theology"[2] or the statement that "the Reformed attitude" to natural theology "has ranged from tepid endorsement, through indifference, to suspicion, hostility and outright accusation of

1 Arthur C. Cochrane, *Reformed Confessions of the 16th Century* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1966), 139, mistaking the date of the Westminster Confession; and see the similar judgment on these confessions in Karl Barth, *Church Dogmatics*, ed. Geoffrey W. Bromiley and Thomas F. Torrance, 4 vols. in 13 parts (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936–1975), 2/2:127.

2 John Greco, "Reformed Epistemology," in *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, ed. Chad Meister and Paul Copan (London: Routledge, 2007), 630.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_032

blasphemy."[3] Add to this the claim of a work on *The Sources of Christian Ethics* that "Protestant thought always maintained a basic opposition between the Gospel and philosophy,"[4] or, indeed, the rather blatant comment that "Calvin is a natural theologian" (whatever that might mean!) "and a theologian to whom natural theology is anathema."[5]

The claim that natural theology was viewed with indifference, suspicion, and hostility in the Reformed tradition was accompanied by an identification of natural theology as "the attempt to prove or demonstrate the existence of God."[6] A recent work arguing the legitimacy of the discipline in Reformed contexts also identifies natural theology as "what can be known or rationally believed about the existence and nature of God on the basis of human reason" in contrast to "knowledge of God derived from sacred scripture or divine revelation."[7] Similarly, a recent handbook on the subject of natural theology deals exclusively with theistic proofs and defines the subject as dealing with "the existence and nature of God independent of real or apparent divine revelation or scripture" and indicates that "traditionally, natural theology involves weighing arguments for or against God's existence" in contrast with "revealed theology."[8]

It is also a staple of twentieth-century neo-orthodoxy to identify as problematic natural theologies that were written by Protestants during the early modern era inasmuch as they are said to have offered theologically unacceptable "provisional" or "preparatory" exercises to an "encounter with the Word-event"

3 Alvin Plantinga, "The Reformed Objection to Natural Theology," in *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. Hendrik Hart, Johan van der Hoeven, and Nicholas Woltersdorf (Lanham: University Press of America, 1983), 363.

4 Servais Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, trans. Mary Thomas Noble, 3rd ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), 204; see ibid., 286, 288, 290–291.

5 Stephen Edmonson, *Calvin's Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1.

6 Plantinga, "The Reformed Objection to Natural Theology," 363–364, citing Herman Bavinck, *The Doctrine of God.*, trans. William Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), 78–79.

7 Michael L. Czapkay Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology* (Burlington: Ashgate, 2009), 1; see the similar reductionistic definition in Ronald H. Nash, *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 93–94.

8 Charles Taliaferro, "The Project of Natural Theology," in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig and J. P. Moreland (Oxford: Blackwell, 2009), 1. Note also Charles Taliaferro, *Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), which, significantly, does not register the Peripatetic tradition of the seventeenth century, examining only the Cambridge Platonists, Descartes, and Locke as representative of seventeenth-century thought.

and implied a dangerous "continuity" between nature and grace.[9] And so much the worse if those early Protestant writers can be identified as more or less Thomistic and implying an *analogia entis*—the concept identified by none other than Karl Barth as "the invention of Antichrist"![10] The authors of these comments are united by a particular understanding of the character and content of natural theology and, arguably, by a fundamental misreading of the Reformed tradition on the issue of natural knowledge and natural theology. None of these assessments, by the way, are accompanied by footnotes to early modern sources—and nearly all of them are dogmatic claims, as distinct from historical analyses.

Leaving aside the dogmatic assumptions of the critics, which to range from a form of anti-rationalist fideism, to a form of Graeco-phobia (whether or not the Greeks—most notably Aristotle—are bearing gifts) that is probably derived from Adolf von Harnack's now discredited understanding of the Hellenization of the Gospel, to a post-Kierkegaardian reduction of revelation to existential event, there remains the issue (not discussed by any of these modern writers, even those who are more positive in their assessments) of the actual definitions, understandings, and intentions of natural theology in the early modern era. These definitions, understandings, and intentions, together with a view to their context and use, are the focus of this essay. My purpose is to reach some clarification concerning the nature and character of an older form of Protestant theology, not, I want to emphasize, to repristinate it or "retrieve" it for present day use, just to understand it for what it intended in

9 Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, 2 vols., trans. Darrell Guder (Grand Rapids: Eerdmans, 1981–1982), 1: 200, 207; see the analysis of neo-orthodox claims about Thomist natural theology in Fergus Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism* (Oxford: Blackwell, 2002), 35–51.

10 Barth, *Church Dogmatics*, 1/1:xiii; further explanation of Barth's antagonism can be found especially in Karl Barth, *The Knowledge of God and the Service of God According to the Teaching of the Reformation: Recalling the Scottish Confession of 1560*, trans. J. L. M. Haire and Ian Henderson (London: Hodder and Stoughton, 1938), 3–12, 57, 78–79, 13–104. Note that the Barthian understanding of what belongs to natural theology is quite different from the reductionistic definitions cited above: from Barth's perspective natural theology, as Hunsinger summarizes the issue, is any theological understanding not "mediated exclusively in and through Jesus Christ"; see George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1991), 96–99, 255–256, 274–275; and note also Paul Jersild, "Natural Theology and the Doctrine of God in Albrecht Ritschl and Karl Barth," *Lutheran Quarterly* 14/3 (1962): 239–257. On the specific issue of Barth's reading of the *analogia entis*, see Keith L. Johnson, *Karl Barth and the Analogia Entis* (London: T&T Clark, 2010).

its own historical context and, specifically, in relation to the development of Protestant thought after the Reformation.

2 The Confessions and the Reformers: From Natural Revelation to Natural Theology

Examination of the early modern documents indicates that Reformed "endorsements" of natural theology were neither tepid nor indifferent and hardly identified engagement in the formulation of natural theology as either suspicious or blasphemous. The documents of the era indicate that the contrary is actually the case—and this, despite a fairly consistent wariness on the part of the early modern Reformed concerning the adoption of a thoroughgoing philosophical rationalism. One might also wonder how in the world the Barmen Declaration of 1934, given its context, could come closer to the "original witness" of the Reformation than documents written in 1559 and 1561 by people who knew people who actually *were* the original witnesses to the Reformation. The claim seems just a tad pretentious.

An initial clarification of the discussion comes from examination of the actual language of those two "viral" confessions of the sixteenth century. The earlier of the two, the Gallican Confession states that "God reveals himself to human beings; first through his works, as much in the creation as in their conservation and administration."[11] The somewhat more elaborate Belgic Confession indicates that

> We know [God] by two means. First: by the creation, conservation and government of the universal order, which is before our eyes as a beautiful book, in which all creatures, great and small, serve as messages for us to contemplate the invisible things of God, namely his eternal power and divinity, as the Apostle Paul says (Rom. 1:20). Secondly: he gives himself to be known more manifestly and evidently through his holy and divine Word, as fully as is needed in this life, for his glory and the salvation of his own.[12]

Now, whether or not one considers natural theology viral, the fact is that neither of these passages says anything about natural theology—nor do they say

11 Gallican Confession, ii, in Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, 3 vols., 6th ed. (New York: Harper, 1931), 3:360.

12 Belgic Confession, ii, in Schaff, *Creeds,* 3:384.

anything about sacred or biblical theology. Both speak of natural and biblical revelation, namely of the "Two Books, Nature and Scripture" in which God has been revealed. And the distinction is significant. The confessions identify natural revelation as a source of knowledge of God. They do not take a position concerning natural theology. The confessions only state that there are two places where divine revelation can be found, nature and Scripture.[13]

It is impossible to resist at this point a "plague on all their houses" comment concerning the famous Barth-Brunner debate over natural theology (although Brunner was certainly closer to the documentary evidence). Both writers reference Calvin as the basis for their views on natural theology—but neither took the time to recognize that Calvin no where comments on the topic. Calvin never (I know, methodologically, "never say never," but we do now have the advantage of an electronic database)—so, Calvin *never* used the term *theologia naturalis*. Rather, he elaborates on the point made by those two "viral" confessions written by his own presumably viral colleagues, namely that there is a natural revelation, salvifically useless, but readily available to Christians as a "'theatre,' or 'book' from which believers are encouraged to learn of their Creator."[14]

Calvin discusses the issue of natural knowledge of God, contrasting the inability of pagans to draw true or saving knowledge of God from the revelation in nature and the danger of an unregenerated knowledge falling into idolatry with the ability of believers to see something true concerning God in his handiwork. He nonetheless quite clearly indicates that pagans can learn of the power, wisdom, and goodness of God in creation.[15] In his commentary on the Acts, he praises the Apostle Paul's *probationes*—proofs—of the existence of God from the natural order, specifically because Scripture cannot provide the basis for argument with pagans.[16] Calvin does, in short, clearly approve of various elements of what one can call a Christian natural theology, or, perhaps, more precisely, he approved of elements of natural theology as an aspect of

13 The point remains the same when later Reformed confessions like the Irish Articles and the Westminster Confession of Faith are considered. On Westminster and natural theology, see J. V. Fesko, and Guy M. Richard, "Natural Theology and the Westminster Confession of Faith," in *The Westminster Confession of Faith into the 21st Century*, ed. Ligon Duncan (Ross-shire, Scotland: Mentor, 2003–2009), 223–266.

14 Susan E. Schreiner, *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin* (Durham: Labyrinth Press, 1991), 107.

15 John Calvin, *Institutio christianae religionis* (Genevae: Stephanus, 1559), I.v.1–3, 6.

16 John Calvin, *Commentarius in Acta Apostolorum*, 17:24, in CO 48, col. 410–412 (CTS Acts, II, 158–159).

his *Philosophie Chrestienne*, as he characterized his thought in the 1541 French *Institutes*.[17]

Even so, like other early modern Reformed writers, Calvin also follows the tradition to insist that the Pauline warning concerning "philosophy and vain deceit" is not a condemnation of philosophy as such, certainly not of a faithful philosophy—but only false teachings, philosophy belonging to "this world" in a negative sense, put forward in the name of reason.[18] His arguments against thinkers and groups identified variously as Epicureans, Stoics, and atheists, echoing Melanchthon's *Loci communes*,[19] raise issues of the right understanding of creation, causality, and the natural order that would become one of the several genres of Reformed natural theology, namely, the apologetic.

Calvin's colleague, Pierre Viret (1511–1571) took up the gambit and raised the possibility of an apologetic form of natural theology. Like Calvin, he complained about Epicureans, libertines, "pagan philosophers and atheists," but added "Déistes."[20] As in the case of Calvin's attacks on Epicureans, this must be recognized as a contemporary issue in the sixteenth century—specifically, a debate with proponents of a revived ancient philosophy, viewed by its

17 John Calvin, *Institution de la religion chrestienne* (Genève: Michel du Bois, 1541), fol. A1r; cf. *Institutio* (1559), III.vii.1.

18 Cf. John Calvin, *Commentarius in Epistolam ad Colossenses*, 2:8, in CO 52:102–104 (CTS *Colossians*, 180–182); with Peter Martyr Vermigli, *In Aristotelis ethicorum ad Nicomachum librum primum, secundum, et initium tertii commentarius doctissumus* (Tiguri: Christopher Froschauer, 1563), 7–8; Heinrich Bullinger, *In omnes apostolicas epistolas, divi videlicet Pauli XIIII. Et VII. canonicas, commentarii* (Tiguri: Froschauer, 1549), 483–484; Theodore Beza, *Jesu Christi Nostri Novum Testamentum, sive Novum Foedus, cuius Graeco contextui respondent interpretationes duae* [...] *Eiusdem Theod. Bezae Annotationes* (Cantabrigiae: Roger Daniel, 1642), Col. 2:4, 8, in loc. (605–606); Jerome Zanchi, *In D. Pauli apostoli epistolas ad Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses, et duo priora capita primae Epistolae D. Iohannis, commentarii*, editio altera (Neustadii Palatinorum: Wilhelmus Harnisius, 1601), 389–391; Benedictus Aretius, *Commentarii in omnes epistolas D. Pauli et canonicas itemque in Apocalypsin D. Johannis* (Genevae: Ioannes le Preux, 1589), 431–432; John Davenant, *Expositio epistolae D. Pauli ad Colossenses*, 2nd ed. (Cantabrigiae: Thomas and John Buck, 1630), 177–188.

19 See Philip Melanchthon, *Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti* (1543), in CR 21:638–643.

20 Pierre Viret, *Exposition de la doctrine de la foy chrestienne, touchant la vraye cognoissance & le vraye service de Dieu* (Genève: Jean Rivery, 1564), Epistre aux fideles, fol. v verso; see Idem, *Extrait de l'Intérim* (1565), 166–167, cited in *Pierre Viret d'après lui-même*, Pages extraites des œuvres du Réformateur par Charles Schnetzler, Henri Vuilleumier, et Alfred Schroeder, avec la collaboration d'Eugène Choisy et de Philippe Godet (Lausanne: Georges Bridel, 1911), 236–237.

proponents as, among other things, a replacement for Christian Aristotelianism. Viret also presses the point a bit further than Calvin, perhaps picking up on Calvin's fairly constant homiletical refrain concerning the church as "the school of God," and contrasts the "school of atheism or of profane philosophy" with "a true Christian school, in which the students can learn what is a true natural Theology." He even references this Christian natural theology as an introduction through which one could rise to supernatural theology, "even as one rises from Physics to Metaphysics." Such a comment might seem to play directly into the hands of the Barthian critique: but, in the sixteenth-century context, it clearly does not imply that natural theology is a necessary foundation for the development of supernatural or sacred theology or even a way into the study of sacred theology—any more than physics was understood as a foundation on which one could build a metaphysics. Viret's point is that physics, understood as the science of particular corporeal beings, must create an awareness of the need to develop a science of being in general. Indeed, metaphysics was understood as *prima philosophia*, prior to physics and independent of it: so also the case with sacred theology. Such an introduction is not, moreover, a pagan moment without revelation. Rather, it would be a natural theology treated "in a Christian manner and directed toward the honor of God"—*Chrestiennement, & rapportée à l'honneur de Dieu*—serving to manifest the "great power, wisdom, and goodness" of God both in the creation of the world and in the special creation of humanity, endowed with body and soul. The discourse would, Viret adds, "incite a love for supernatural theology."[21]

Given that these comments appear in Viret's exposition of the Apostles' Creed, they do not appear to argue a separate natural theology—rather they are prefatory to Viret's argumentation concerning creation and human nature found in the exposition itself, where Viret combines argumentation against the errors of the pagan philosophers with positive counter-argumentation that is both rational and buttressed with citations of Scripture. He begins with such topics as "the sovereign good of humanity" and the "source of contradictions [*contrarietez*]" or "dissensions [*dissentions*]" among human beings, the character of "true knowledge of God" faith, works, and repentance,[22] before moving on to the creedal articles of God and creation. These contradictions are ultimately conflicting understandings concerning the ultimate good—conflicts grounded in intellectual blindness and ignorance, yielding a search for the good in "earthly and corruptible things."[23] Even some pagans understood the

21 Viret, *Exposition de la doctrine*, Epistre aux fideles, fol. ixr.-v.

22 Ibid., Dialogue 1 and 2.

23 Ibid., Dialogue 1, 2–4.

problem well enough "by means of the natural light given to them by God" that they condemned the worldliness of the Epicureans![24] When he comes to discuss the creation, Viret again turns to the "error and false opinion of the Epicureans, who deny the providence of God," adding for good measure critique of the Stoics who argue a "fatal necessity" in the world order, and the Peripatetics who claim that the world is eternal. Such doctrines "overturn God's order, all religion, and all good"—and, as Viret's next arguments imply, contradict both a valid rational understanding of the created order and the teachings of Scripture.[25]

Viret's natural theology is, in other words, a Christian theology of the natural order, grounded in the revelation found in God's "two books," not a purely rational exercise apart from revelation. It is also an exercise that consistently leads him back to the necessity of the biblical revelation. It is not, moreover, a basis on which a supernatural theology is to be established—rather, an incitement toward supernatural theology, just as it is a proof of its own inadequacy in matters of salvation.

Adumbrations of natural theology appear, also, in preliminary materials in sixteenth-century Protestant treatises on physics or natural philosophy, largely for the sake of presenting a theistic basis necessary to the proper understanding of the natural order. Given, moreover, that natural philosophy in the sixteenth century was broadly Aristotelian and stood in relation to the long standing tradition of commentaries on Aristotle's *Physics*, the argument for creation *ex nihilo* was also deemed necessary as an antidote to the Aristotelian theory of the eternity of the world. Protestant natural philosophies could also include an emphasis on the divine governance of the created order, largely in response to the Epicurean philosophy that had taken root in come humanist circles.

As also noted by the Reformers including Calvin,[26] Epicurean philosophy assumed a distant God (or, in its pagan form, gods) who had little to do with the ongoing existence of the world order—a view that was not only theologically problematic in the early modern era but that was also assumed to stand in the way of a proper understanding of physics. Calvin's contemporary, Andreas Hyperius, a Reformed theologian in Marburg, although he professed little interest in disputations over "first principles,

24 Ibid., Dialogue 1, 4.

25 Ibid., Dialogue 6, 86.

26 Calvin, *Institutio* (1559), I.xvi.3 (Sophists); III.xxiii.8 (Epicurus); note 5 to I.xvi.3 in the McNeill/Battles translation incorrectly identified the "Sophists" as scholastic writers—but the reference is clearly to contemporary Epicureans.

motion, infinitude, empty space, generation, and corruption,"[27] argued that knowledge of the natural order, such as elaborated in physics, should lead to a sense of the "admirable production and conservation" of nature and thereby to a sense of the "power, goodness, and wisdom of God."[28] Another, somewhat younger contemporary, Jerome Zanchi indicated in his prefatory remarks on Aristotle's physics that the problem of the "mirror of the creatures" was not in the mirror itself but in the defective vision of sinful creature who make idols out of God's creation. The required corrective was a respect for the divine origin and sustenance of all things at the foundation of the physics.[29] What we do find, therefore, early on in Reformed circles, in addition to argumentation concerning revelation in the natural order, is an element of natural theology, specifically, a metaphysical background, embedded in natural philosophy or physics.

3 Protestant Orthodoxy and Natural Theology: Beginnings of the Discipline or Genre

Given that the Reformed confessions as well as Calvin and various of his contemporaries commented on the natural knowledge of God and recognized both its use and its limitation, it should be no great surprise that later Reformed writers developed natural theologies. Natural theology, far from being ignored by Protestant writers in the early modern era, was actually rather well represented in their writings. It is fairly easy to identify over twenty works dealing directly with the subject written by Reformed thinkers and an equal number

27 Andreas Hyperius, *De theologo, seu de ratione studii theologici, libri IIII* (Basileae: Oporinus, 1556), I.vi, 55.

28 Andreas Hyperius, *Compendium physices Aristoteleae* (Londini: Henricus Midletonus, 1583), 8.

29 See Jerome Zanchi, *Aristotelis de naturali auscultatione, seu de principiis* (Argentorati: Wendelin Rihelius, 1554), fol. biiiv-bvr, with Idem, *Compendium*, 628–631; and cf. the comments on Zanchi's natural philosophy in Sachiko Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy: the Case of Philip Melanchthon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 206–207, with Donald Sinnema, "Aristotle and Early Reformed Orthodoxy: Moments of Accommodation and Antithesis," in *Christianity and the Classics: The Acceptance of a Heritage*, ed. Wendy Helleman (Lanham: University Press of America, 1990), 132–137; and note Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 4 vols. (Grand Rapids: Baker, 2003), 1:294–295.

produced by Lutherans,[30] plus a significant number of works dealing with issues of natural knowledge, natural religion, and natural theology as aspects of their argumentative structure.

What is of more interest than the fact of this development are the reasons for it and for the several identifications of the discipline of natural theology as it arose in Reformed circles just prior to the close of the sixteenth century. Full treatises on the subject of natural theology begin to appear in Reformed circles in the last quarter of the sixteenth century, at about the same time that Reformed writers also began to produce their own treatises on physics or natural philosophy and just prior to the first independent treatises on metaphysics by Reformed writers.

What the documents indicate, and indicate quite consistently, are three reasons underlying the development of early modern Reformed natural theology. First, in accord with the thought of the Reformers, the later writers held to the conviction that God is revealed in creation and that Christians are enabled to understand this revelation properly. This reason for interest in natural theology became increasingly significant during the course of the seventeenth century, with the rise of modern science or natural philosophy—indeed, scholarship on this history of science has shown significant positive relationships between early modern science and theology.[31] As one writer has noted, there was a "radical transformation in modes of pursuing nature-knowledge that took place in Europe in the course of a few decades around 1600."[32] Second, also in

30 Among the Reformed: Georges Pacard, Philip Du Plessis Mornay, Johann Heinrich Alsted, Matthew Fotherby, Louis Cappel, Seth Ward, Paulus Voetius, Richard Baxter, Matthew Barker, William Bates, Matthew Hale, Jacques Abbadie, Salomon van Til, Ruard Andala, David Martin, Taco Hajo van den Honert, Jacob Ode, Gershom Carmichael, Duncan Forbes, Friedrich Adolph Lampe, Campegius Vitringa, Jr., Jean-Alphonse Turretin, Jacob Christoph Beck, and John Abernethy; and among the Lutherans: Christoph Scheibler, Abraham Calovius, Johann Meisner, Heinrich Scheurl, Balthasar Cellarius, Kilian Rudrauf, Samuel Movius, Johannes Musaeus, Johannes Scharff, Johann Hundeshagen, Johann Wilhelm Baier, Christoph Reuchlin, Ulrich Heinsius, Johann Andreas Schmidt, Johann Paul Hebenstgreit, Johann Ferber, Christian Wolff, and Israël G. Canz.

31 See Richard H. Popkin, "The Religious Background to Seventeenth-Century Philosophy," *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987): 35–50; Stephen F. Mason, "Science and Religion in 17th Century England," *Past and Present* 3 (1953), 28–44; John Hedley Brooke, "Science and the Fortunes of Natural Theology: Some Historical Perspectives," *Zygon* 24/1 (1989): 3–22; and the classic essay, often reassessed, but still to be reckoned with, Robert K. Merton, "Science, Technology, and Society in Seventeenth Century England," *Osiris* 4 (1938): 360–632.

32 H. Floris Cohen, "The Onset of the Scientific Revolution: Three Near-Simultaneous Transformations," in *The Science of Nature in the Seventeenth Century: Patterns of Change in Early Modern Philosophy*, ed. Peter R. Anstey and John A. Schuster (Dordrecht: Springer,

continuity with the thought of the Reformers, natural theology was developed as an apologetic against Epicureans, Deists, and atheists — an issue that became even more pressing in the seventeenth century in the context of Epicurean philosophical backgrounds to some of the strands in early modern science. And third, given these topical and apologetic reasons for engaging in natural theology, it was also developed in tandem with related disciplines in the curricular encyclopedia of the early modern academies and universities, notably, physics and metaphysics, as a positive aspect of the reception of the new emphases in natural science. It is also, primarily in relation to developments in physics or natural science that Protestant natural theology would itself develop and change in the course of the seventeenth century.

The theological formulators of Protestant orthodoxy also identified the specific place—in fact two specific places—where natural theology would appear in their full paradigm of types of theological knowledge. This paradigm, found in many of the theological systems of the era and crucial to an understanding of early modern Protestant theology, was an elaboration of a model found in Augustine's *City of God*. There, the paradigm of pagan religion and theology as consisting in civic, mythical, and philosophical or natural forms was taken over into a broader model that not only identified Christian religion as distinct from these pagan forms but also as the only "true religion."[33] Early modern Reformed theologians drew on Augustine's model and greatly elaborated the paradigm of the "true theology" into a series of reflections of a divine archetypal theology distinguished by their modes of reception of the knowledge of God. In the paradigm presented by these theologians, theology is initially divided into true and false. The false theology is then distinguished into its civic, mythical, and philosophical or natural forms, and set against true theology, that rests on God's own knowledge.[34] What concerns us here is the part of the paradigm of true knowledge that rests on revelation as the mode of knowing: revelation, as the older tradition and the Reformed confessions indicated, is bestowed in two "books," nature and Scripture, and it yields, for many of the Reformed writers, two forms of theology, the natural and the sacred or supernatural.[35] The effect

2005), 9; in greater detail, Idem, *How Modern Science Came into the World. Four Civilizations, One 17th Century Breakthrough* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), especially, 159–269; and see the comments in Herbert Butterfield, *Origins of Modern Science* (London: G. Bell & Sons, 1957), 7–8, et passim.

33 Augustine, *De civitate Dei*, VI.v–viii; VII.xxxiii.

34 See the discussion in Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:158–161.

35 E.g., Franciscus Junius, *Theses Leidenses*, i.7–8, in *Opuscula theologica selecta*, ed. Abraham Kuyper (Amsterdam: F. Muller, 1882), 105; see Abraham Kuyper, *De theologia vera*,

of this version of the paradigm—closely reflecting the distinction that we have already noted in the thought of Viret—is to identify two distinct kinds of natural theology, the pagan form and the Christian form. It was, therefore, a Christian natural theology that the early modern writers endeavored to propound, all the while recognizing an element of common ground between the pagan and Christian forms, given that both are rational exercises based on the same sources, namely, the natural light of reason and the Book of Nature.

4 Two Early Modern Illustrations: Pacard and Alsted

The earliest Reformed work that I have found on the specific subject of natural theology is Georges Pacard's *Théologie naturelle* of 1579. The title page gives his name as Georges Pacard Segusien (d. 1610), indicating that he came from Segusia, or the old French province of Forez, now in the center of the Loire district. Pacard had studied in Geneva, served as a minister in La Rochefoucauld, Châtellerault, and Saint Claude, and played a significant role in several of the French Reformed synods held between 1578 and 1605.[36] He was known in his own time as a brilliant apologist and polemicist for the Reformed cause in France. Pacard's intention in his *Théologie naturelle* was clearly apologetic—a Christian natural theology argued against the "Deists, Epicureans, Atheists, and other such monsters" of his time, stressing the issues earlier suggested by Viret.[37]

The work is arranged into four books, the first three of which are argued philosophically, without biblical references, albeit from a clearly Christian perspective. The first is a "refutation of the Epicureans and atheists." The second offers a discussion of the creation of the world taking on the ancient pagan

ix, in *Opuscula*, 63–64; also Johann Heinrich Alsted, *Praecognitorum theologicorum in quo naturam theologiae explicantes & rationem studii illius plenissime monstrantes*, 2 vols. (Frankfurt: Antonius Hummius, 1615), 1:45.

36 See "Pacard, Georges," in *La France Protestante ou vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire*, ed. Eugène and Émile Haag, 10 vols. (Paris: Joël Cherbuliez, 1846–1859), 8:62–63.

37 Georges Pacard, *Theologie naturelle, ou recueil contenant plusieurs argumens, raisons, et demonstrations prinses de la nature, par lesquelles est prouvé manifestement qu'il y a un seul Dieu, qui par sa providence gouverne cest univers, que le monde e esté creé, que l'ame humaine est immortelle, & que l'Escriture saincte est celeste, & Divine, contre les Epicuriens & Atheistes* (La Rochelle: P. Haultin, 1579; Niort: René Troismailles, 1606), Preface, 5 (in the 1606 edition).

philosophies in general, with specific emphasis on the refutation of Aristotle based on proper examination of "the book of the world" in which God is recognized as "creator and conservator of all things."[38] The third book defends a view of the immortal soul as the "principal and most excellent part of the human being" created by God.[39] And the fourth book, by arguing that "the natural knowledge of God and of the immortality of the soul are not sufficient to salvation," shows the necessity of Scripture with its teaching of Christ the savior.[40]

Pacard begins by announcing a fundamental impropriety of pagan philosophy: its authors fail to observe the maxim that one cannot claim that something both is and is not simultaneously—in other words, they violate what is now called the "law of non-contradiction." Specifically, the have identified the world as a "second God" but have also called it a place of evils. They have broadly defined the world as an "admirable work of God," notably for its beauty, but when they come to specifics, have written of the utter misery of human beings in it.[41] Pacard argues at length, arguably echoing Viret, that pagan or what one might call un-Christianized philosophy, while recognizing much that is truthful, nonetheless arrives at contradictory conclusions concerning God, human nature, and the world. His task is to address this problem and to show that neither the genuine truths that pagan philosophy has discovered nor rational conclusions drawn from the natural order are contrary to faith—nor indeed are the "common notions" possess naturally by all human beings enemies of faith. General human belief in God and in providence, the understanding of virtue and vice, the sciences and arts developed by reason have not been granted in vain to human beings. These are gifts of God that have been abused and misused. Even so, philosophy ought not to be rejected because it has been misappropriated by those who are in fact unreasonable, namely, the unfaithful who set themselves against God. Philosophy and the sciences ought to be understood as useful instruments in arriving at knowledge of the true God and the right conduct of human life.[42]

If Pacard's readers were expecting demonstrative proofs of the existence of God similar to the famous "five ways" of Aquinas or to Anselm's so-called ontological argument, they would have been disappointed. His argumentation is highly rhetorical, not demonstrative and its intention is not to argue

38 Ibid., Preface, 353.
39 Ibid., Preface, 527.
40 Ibid., Preface, 747.
41 Ibid., Preface, 16–17.
42 Ibid., Preface, 25–26.

the existence of God against absolute unbelief. The atheists, like the Epicureans, are philosophers who have, in Pacard's view, an unsupportable notion of God—and the starting point of his argumentation is identical to Viret's, namely recognition of the ultimate end and "sovereign good" of human beings by way of a right knowledge of God.[43] Given this goal of the sovereign good on the one hand and the incomprehensibility of God as he is in himself on the other, God has made himself known by imprinting or engraving "certain marks of his glory in all his works, and in such clear, identifiable, and grand indications, that even the weakest eyes can read them."[44] Pacard reinforces his point against the Epicureans by citing Plato and Aristotle at length before he moves on to chapters dealing with the general imprint of the divine on the world, the wonderful constitution of human nature in body and soul, and the order of the world as indicators of divine existence—once again buttressed by numerous citations of ancient philosophy and literature.[45] Arguably, one underlying premise of the chapters is the rhetorical argument *e consensu gentium* from the consent of all peoples—showing the ancient Epicureans and atheists to hold not only an insupportable but also an opinion of lonely individuals in the midst of generally theistic nations. This approach has a clear affinity with the approach to knowledge of God in the first several chapters of Calvin's *Institutes*, where the structure of Calvin's argument rests largely on Cicero's *De natura deorum* and its assumption that no nation, no matter how barbarous, evidences belief in God and the problem of pagan or unregenerate knowledge of God in chapters two and three is discussed—I would argue quite intentionally—without any biblical reference or even allusions. Indeed, the first three chapters of Calvin's *Institutes* are devoid of biblical citations.

Once he has shown the folly of the Epicureans, Deists, and atheists in the eyes of many ancient philosophers and poets, Pacard turns to two final arguments concerning God: first argumentation for the existence of God on the basis of contingency and causality and second argumentation concerning to soleness and unity of God, directed against the polytheism of various of his ancient theistic sources.[46] The argumentation here takes on more aspects of direct philosophical discourse, but remains rhetorical rather than strictly demonstrative. Pacard takes what can be called a formal perspective and argues that a multitude of thinks of a single kind "reduces" or "resolves" itself into a unity: there is a multitude of human beings that resolves into a single human

43 Ibid, I.i, 37.

44 Ibid., I.i, 37–38.

45 Ibid., I.ii–v, 56–105.

46 Ibid., I.vi–x, 105–350.

nature, so also a multitude of sheep or cattle. These finite unities, he argues, point toward an ultimate unity, beyond the finite order, namely God.[47] Even so, all of the "movers" in the universe are ultimately directed toward one "mover" who is one and ontologically unmoved, given his infinitude and independence from all other beings: there must be, in short, an ultimate sole cause and source of stability behind the instability of the world order.[48] A similar argument rests on the datum that Pacard draws from Plato's *Timaeus*, that lacks existence prior to its own existence requires a cause—and, in Pacard's view, an infinite regression is absurd. As in the case of motion, there must be a regress to an ultimate first cause, if only as a basis for the rational order of causes.[49]

Following this argumentation there are two entire books dealing with the creation of the world *ex nihilo* and the immortality of the soul, all leading Pacard to his point that unbelievers are left "inexcusable before the majesty of God" as revealed in the world order: we have come through three books of natural theology, totaling some seven hundred and forty-four pages, to the same point that Calvin has reached in his *Institutes* after five chapters and approximately twenty pages—namely, the dual problem of human inexcusability and human inability. Pacard's final book in his natural theology concerns the necessity of the biblical revelation for the discernment of the true God and for the salvation of human beings. The point here, of course, is not that Calvin was too concise or Pacard too verbose, but rather that the purpose of Pacard's late sixteenth-century natural theology rather closely coincides with the purpose of the introductory chapters of Calvin's *Institutes* and, in its historical context, reflects a perceived need to debate at greater length and on purely philosophical terms with adversaries already recognized as significant in the generation of Calvin and Viret.

Johann Heinrich Alsted (1588–1638) studied at the academy in Herborn, and at the universities of Marburg and Heidelberg.[50] In 1610 he was appointed professor of philosophy at Herborn and in 1619 professor of theology. He represented the Reformed church of Nassau at the Synod of Dort in 1618/19. He left Herborn in 1629 for the academy of Weissenburg or Alba Julia in (then) Transylvania (now Romania), where he served until his death. Alsted's work, which must be understood as part of a larger encyclopedic curricular development, is of considerable interest to the question of the relationship

47 Ibid., I.vi, 106.

48 Ibid., I.vi, 106–107.

49 Ibid., I.vi, 124–126.

50 On Alsted, see Howard Hotson, *Johann Heinrich Alsted, 1588–1638: Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform* (Oxford: Clarendon Press, 2000).

of Reformed theology to the philosophical issues of the era and to the specific question of the varieties of natural theology and natural philosophy found among the Reformed.

Alsted's approaches to *theologia naturalis* constitute perhaps the most extensive exercise in this genre by a Protestant of his generation. Alsted published at least three versions of his natural theology. The first occupies the initial section of his 1611 *Methodus ss. theologiae*, in six books: natural, catechetical, didactic, soteriological, prophetical, and acroamatic or discursive theology—and is a brief synopsis of the subject consisting in some sixty pages.[51] A second *Theologia naturalis* appeared as the third part of Alsted's vast project of an expanded *Methodus sacrosanctae theologiae* (1614ff.) and extends seven hundred and twenty-four pages, not including prefatory materials and index.[52] The third essay on natural theology is a short work of ten double column folio pages in Alsted's *Encyclopedia*.[53]

The largest of the three works combines its positive presentation of natural theology with an apologetic argument directed (as we would expect) at the "Atheists, Epicureans, and Sophists of this era." Natural theology is "the wisdom (*sapientia*) of divine things [...] as they are made manifest to knowing creatures by the natural light" of reason and, Alsted quite pointedly adds, as human beings now have it, a form of knowing "after the fall," identifying its place in the then-widely referenced paradigm of the various forms of theology.[54]

Also reflecting the then-standard paradigm, Alsted adopts a broad understanding of revelation as including both natural and supernatural forms and, accordingly identifies natural theology as one form of revealed theology.[55] This

51 Johann Heinrich Alsted, *Methodus ss. Theologiae In VI. Libros Tributa: In Quorum I. Theologia Naturalis. II. Theologia Catechetica. III. Theologia Didactica seu Loci Communes. IV. Soterologia seu Schola Tentationum, & Casus conscientia. V. Prophetica, ubi Rhetorica & Biographia Ecclesiastica. VI. Theologia Acroamatica* (Offenbach: Antonius Hummius, 1611; Hanoviae: Conrad Eifrid, 1634). Note that *Soteriologia* or "soteriological theology" refers to the inward life of Christians; prophetic theology is pastoral and concerned with preaching; acroamatic or acroastic theology is concerned with public discourse or lecture and is a sub-set of prophetic theology.

52 Johann Heinrich Alsted, *Theologia naturalis exhibens augustissimam naturae scholam* (Offenbach: Antonius Hummius, 1615).

53 Johann Heinrich Alsted, *Encyclopaedia septem tomis divisis*, 7 parts in 2 tomes (Herbornae Nassoviorum: s.n., 1630); republished as *Scientiarum omnium encyclopaediae*, 4 vols. in 2 tomes (Lugduni: Ioannes Huguetan & Marcus Ravaud, 1649).

54 Alsted, *Theologia naturalis* (1615), I.i, 1–2.

55 Johann Heinrich Alsted, *Lexicon theologicum*, I, 5.

definition points toward a distinction between metaphysics and natural theology, with natural theology standing, not within metaphysics, but as a philosophical discipline or sub-discipline, paired with sacred theology but resting on philosophical reason rather than on faith.[56] Thus, in Alsted's view natural theology is a rational or philosophical form of theology limited to those topics accessible to reason in and through revelation embedded in the natural order. It is also significantly distinguished from sacred theology in its ordering of understanding and belief: "in natural theology we understand so that we might believe, in supernatural theology we believe so that we might understand."[57]

Alsted also argued that natural theology was distinct from metaphysics inasmuch as it could take God as its subject, whereas metaphysics could not. Peripatetics incorrectly discussed God, the intellect, and the soul in metaphysics. Given that metaphysics, properly understood, is "the most general wisdom" and must have the most general understanding as its proper subject, it cannot have singular beings as subjects—specifically, it cannot have that "most singular" of beings, God, as subject, but also it cannot treat properly of other singular spiritual beings, angels and the separable soul, which are rightly treated in the discipline of *Pneumatica*. God, accordingly, is to be treated rationally in natural theology.[58]

Alsted's earlier *theologia naturalis* identified three *fundamenta* in the discipline: reason, universal experience, and Holy Scripture. Reason receives the light of nature and is therefore the foundational receptor of natural revelation.[59] Experience is foundational inasmuch as it is a result of the right use of sense as well as of the intellect; and it is a foundation of natural theology in the universal, not in the particular sense—namely as it represents the universal or common experience of humanity. Understood in this way, both reason and experience are "pure" *fundamenta* or *principia* in natural theology. Scripture, however, serves as a "mixed" *principium*: some things are known solely or

56 Johann Heinrich Alsted, *Scientiarum omnium encyclopaediae*, t. III, lib. XXV, I.i, 32.

57 Alsted, *Theologia naturalis*, ii, canon 1, in *Methodus* (1634), 49.

58 Alsted, *Theologia naturalis* (1615), I.i, *antithesis* 2, 8.

59 Alsted, *Theologia naturalis* (1615), I.i, 5 and cf. ibid., I.vii–ix, 5–7; the implication of my earlier comments (*Post-Reformation Reformed Dogmastics*, III, 167) that Alsted's use of Scripture in natural theology in which reason, as *principium* references both books, Nature and Scripture, represents an earlier form and that the identification of reason as the sole *principium*, without reference to Scripture, represented a development, needs modification: Alsted represents a line of definition that was not often followed, whereas the restriction of natural theology to non-scriptural, rational knowledge of God stands as the majority position, whether in early or in high or late orthodoxy.

purely by nature other things purely by Scripture, in which cases the knowledge consists in "pure" propositions; other things are known both by nature and by Scripture and knowledge of them is offered in "mixed" propositions. Scripture, thus, "does not only teach the mysteries of the faith" but also teaches its readers about "rational things" that are also taught by nature. In this latter sense, Scripture stands as a mixed *principium* or foundation in natural theology.[60]

In Alsted's later variant definition, there are only two *principia* in natural theology, the natural light (*lumen naturae*) or reason and the book of nature (*liber naturae*). These *principia*, can further be distinguished into inward or ingrafted and the acquired—the former belonging, as theoretical, to the intellect and, as practical, to the synteresis and the conscience; the latter being acquired partly through philosophical reason and partly through natural experience.[61] Alsted also makes the point that this post-lapsarian natural theology needs to be distinguished into two basic modes, namely, "as bare and abandoned to itself" in fallen humanity or as "adorned and exalted" in redeemed or Christian humanity—and it is in the latter form that he understands it in his own work.[62]

Still, even here, Alsted draws Scripture into consideration, albeit not as a *principium*. Just as nature can be understood in two ways—either naked (*nuda*) or clothed (*vestita*), namely, either "without respect to the book of Scripture" or "respectively, as nature receives its perfection from grace," even so, natural theology can be considered as clothed (*cum indumento*) or unclothed (*sine indumento*), in the former sense as a Christian discipline conjoined to the supernatural and therefore as a form of *Christiana philosophia*; in the latter sense as a human beings in a purely natural state might know it and therefore simply as *Philosophia*.[63] The Christian approach, then, does not merely cite Scripture to confirm arguments "independently developed on rational grounds."[64] Rather, it assumes the interrelationship of faith and reason and the integrated nature of what could otherwise be called a natural theology of the regenerate, thereby demonstrating that "our faith is not contrary to nature but only above it."[65] There is perhaps a reflection of Reformation-era assumptions like those of

60 Alsted, *Theologia naturalis* (1615), I.i, *theoremata* ix, 7.

61 Alsted, *Scientiarum omnium encyclopaediae*, t. III, lib. XXV, I.i, 321; cf. idem, *Theologia naturalis* (1615), I.i, 1.

62 Alsted, *Theologia naturalis* (1615), I.i, 2.

63 Alsted, *Theologia naturalis*, ii, canones 2–3, in *Methodus* (1634), 49.

64 Sudduth, *Reformed Objection*, 22.

65 Alsted, *Theologia naturalis*, ii, canon 3, in *Methodus* (1634), 50; citing Aquinas, *Summa contra gentiles*; Raymond Lull, *Articuli fidei*; and Philippe Du Plessis-Mornay, *De veritate religionis Christianae*.

Calvin concerning the use of natural revelation or the Book of Nature in Alsted's definition: a pagan natural theology would be hampered by the confused and even idolatrous analysis of the divine handiwork in nature, whereas a Christian natural theology, enabled by what Calvin had called the "spectacles" of Scripture, could move forward to a proper, albeit limited understanding of God as revealed in nature.

With reference to these two forms, moreover, Alsted indicated that natural theology can have a pedagogical function akin to the law: natural theology reading the book of nature can lead human beings to the book of grace both because by it Christians can manifest the majesty of God in the works of nature and because by it human beings can come to a realization of the imperfection of their nature, and be roused or kindled to the expectation of grace.[66] Christian natural theology, therefore, (in addition to its academic or curricular function) has two uses—it may be used to "render human being inexcusable" before God in their sins or "to prepare them for the school of grace."[67] The former use is explicitly taught by the Apostle Paul in Romans 1:19–20, and explained at length by Alsted in his *Praecognita theologiae*.[68] The latter use—to prepare human beings for the school of grace—follows out the order of the Apostles' Creed in which the first part teaches of creation, the latter part of redemption.[69] Significantly, all three of Alsted's works on natural theology take the form of *Christiana philosophia*, including Scripture with reason and nature among its sources.

Concluding Remarks

As indicated at the beginning of the lecture there is something—in fact there are quite a few things—significantly amiss in the standard approaches to the issue of Reformed or, indeed, Protestant natural theology. The claim that "the Reformed tradition has taken a dim view of natural theology" can be easily dismissed: we have found positive comments about Christian natural theology in the Reformed tradition from the mid-sixteenth century onward; and there are, literally, dozens of Protestant works related to natural theology written between 1570 and 1690. The "virus" comment can be dismissed as uninformed,

66 Alsted, *Theologia naturalis* (1615), I.i, theorem 1, 8.

67 Alsted, *Theologia naturalis* (1615), I.i, 3.

68 Alsted, *Theologia naturalis* (1615), I.i, 3; citing *Praecognita*, I.iii, i.e., lib. I.iii of Alsted, *Methodus sacrosanctae theologiae octo libri tradita* (Hanau, 1614).

69 Alsted, *Theologia naturalis* (1615), I.i, 3.

having confused natural revelation with natural theology, and having failed to recognize the care taken by the older natural theology to identify itself as a non-salvific Christian philosophy—and specifically not as a competing theology that "assumes" either "that we have some sort of independent an autonomous leverage with respect to grace" or that we have "immediate" access to God.[70]

Further, at least from what can be learned from such early orthodox Reformed writers as Pacard and Alsted, the remark that Reformed reactions to natural theology "ranged from tepid endorsement, through indifference, to suspicion, hostility and outright accusation of blasphemy" needs to be carefully parsed. If taken as a characterization of views in the early modern era, there was endorsement of natural theology, but it was neither tepid nor indifferent. As to the "suspicion, hostility, and outright blasphemy," if also applied to the early modern era, the characterization would apply and quite accurately to Reformed approaches to what was considered pagan natural theology of the Deist and Epicurean varieties—but not at all to Christian natural theology. Given the respectable number of natural theologies, not to mention treatises on metaphysics and physics or natural philosophy written in Reformed circles during the early modern era, the understanding of philosophy as an necessary instrument in theological discourse, and the consistent statement that such philosophies did not fall under the Pauline strictures of Colossians 2:8, it is also fairly easy to dismiss as nonsense the statement that "Protestant thought always maintained a basic opposition between the Gospel and philosophy."

Beyond this, the modern definitions of natural theology as an exercise of pure reason not relying on revelation and as largely designed as an effort to prove the existence of God—again by pure reason, apart from revelation—do not apply to the case of early modern natural theology as defined and developed by Viret, Pacard, and Alsted. Early modern Protestant natural theologies consistently define the discipline as an exercise of reason in relation to natural revelation, some also drawing on Scripture, and all extend their scope to matters other than the proofs of God's existence. The theistic proofs, moreover, tend not to take the form of logical demonstrations and are not presented as foundational premises to sacred theology: they are consistently posed, like the

70 From Hunsinger's summary of Barth's critique of natural theology, *How to Read Karl Barth*, 96–97.

argumentation concerning creation *ex nihilo* and an overarching divine providence, not against absolute or metaphysical atheism, but against understandings of God and world perceived to be false and improper.

So much for the *via negativa* conclusion. Knowing what early modern Reformed natural theology was not, we need to say something about what it was, as illustrated by the writers we have examined. It rested on the age-old assumption that the human being is a "rational animal" and is capable of examining his world—and that the Christian version of the rational animal ought to be able to discern the divine handiwork with a reasonable degree of rectitude. It was, in its apologetic function, a form of Christian philosophy, specifically a rational exercise engaged from an avowedly Christian perspective for the sake of asserting certain norms of belief about the nature of God and of God's relation to the world against the counter claims mounted largely by variant philosophies that had undermined the doctrines of creation and providence.[71] In this function, moreover, it often stood in accord with the main lines of early science—as is evidenced by the large number of theistic works related to the physics or natural philosophy of the era. As a rational exercise capable of citing and analyzing philosophical views, it attempted to debate with non-Christian theistic philosophies on the common ground of reason.

In its positive academic function, this Protestant natural theology not only served to provide a theistic underpinning to physics, it also served alongside of metaphysics as a distinct discipline concerned with God as the ultimate source of being, reserving to metaphysics the rational inquiry into being, understood as the most general category of finite things. It was organized and presented not as a prolegomenon or necessary prologue to sacred theology—that is a development left to the eighteenth century—but as an independent philosophical discipline belonging to the encyclopedia of philosophical learning in the Christian academy.

71 It is worth noting the similarity of this conclusion to Gilson's definition of Christian philosophy as "every philosophy which, although keeping the two orders [i.e., the natural and the supernatural, as known to reason and faith] formally distinct, nevertheless considers the Christian revelation as an indispensable auxiliary to reason," Étienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy* (*Gifford Lectures, 1931–1932*), trans. A. H. C. Downes (New York: Scribner, 1940), 37.

Bibliography

Printed Sources

[CTS=] *Commentaries of John Calvin, 46 vols.,* translators various. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1844–1855. Reproduced Grand Rapids: Baker, 1979.

[CO=] *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, edited by Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz and Eduardus Reuss, 59 vols. Brunswick: C. A Schwetschke, 1863–1900.

• • •

Alsted, Johann Heinrich. *Encyclopaedia septem tomis divisis*, 7 parts in 2 tomes. Herbornae Nassoviorum: s.n., 1630. Republished as *Scientiarum omnium encyclopaediae*, 4 vols. in 2 tomes. Lugduni: Ioannes Huguetan & Marcus Ravaud, 1649.

Alsted, Johann Heinrich. *Methodus ss. Theologiae In vi. Libros Tributa: In Quorum I. Theologia Naturalis. ii. Theologia Catechetica. iii. Theologia Didactica seu Loci Communes. iv. Soterologia seu Schola Tentationum, & Casus conscientia. V. Prophetica, ubi Rhetorica & Biographia Ecclesiastica. vi. Theologia Acroamatica*. Offenbach: Antonius Hummius, 1611. Republished Hanoviae: Conrad Eifrid, 1634.

Alsted, Johann Heinrich. *Theologia naturalis exhibens augustissimam naturae scholam; in qua creaturae Dei communi sermone ad omnes pariter docendos vututur: adversus Atheos, Epicureos, et Sophistas huius temporis, duobus libris pertractata*. Frankfurt.: Antonius Hummius, 1615.

Aretius, Benedictus. *Commentarii in omnes epistolas D. Pauli et canonicas itemque in Apocalypsin D. Johannis*. Genevae: Ioannes le Preux, 1589.

Augustine. *De civitate Dei*.

Beza, Theodore. *Jesu Christi Nostri Novum Testamentum, sive Novum Foedus, cuius Graeco contextui respondent interpretationes duae* [...] *Eiusdem Theod. Bezae Annotationes*. Cantabrigiae: Roger Daniel, 1642.

Bullinger, Heinrich. *In omnes apostolicas epistolas, divi videlicet Pauli xiiii. Et vii. canonicas, commentarii*. Tiguri: Froschauer, 1549.

Calvin, John. *Commentarius in Acta Apostolorum*. CO 48.

Calvin, John. *Commentarius in Epistolam ad Colossenses*. CO 52.

Calvin, John. *Institutes of the Christian religion*, edited by John T. McNeill and translated by Ford E. Battles, 2 vols. London: SCM Press, 1961.

Calvin, John. *Institutio christianae religionis*. Genevae: Stephanus, 1559.

Calvin, John. *Institution de la religion chrestienne*. Genève: Michel du Bois, 1541.

Davenant, John. *Expositio epistolae D. Pauli ad Colossenses*, 2nd ed. Cantabrigiae: Thomas and John Buck, 1630.

Hyperius. Andreas. *Compendium physices Aristoteleae*. Londini: Henricus Midletonus, 1583.

Hyperius. Andreas. *De theologo, seu de ratione studii theologici, libri IIII*. Basileae: Oporinus, 1556.

Junius, Franciscus. *Theses Leidenses*. In *Opuscula theologica selecta*, edited by Abraham Kuyper. Amsterdam: F. Muller, 1882.

Melanchthon, Philip. *Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti* (1543). CR 21.

Pacard, Georges. *Theologie naturelle, ou recueil contenant plusieurs argumens, raisons, et demonstrations prinses de la nature, lesquelles est prouvé manifestement qu'il y a un seul Dieu, qui par sa providence gouverne cest univers, que le monde e esté creé, que l'ame humaine est immortelle, & que l'Escriture saincte est celeste, & Divine, contre les Epicuriens & Atheistes*. La Rochelle: P. Haultin, 1579. Republished Niort: René Troismailles, 1606.

Schaff, Philip. *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, 3 vols., 6th edition. New York: Harper, 1931.

Vermigli, Peter Martyr. *In Aristotelis ethicorum ad Nicomachum librum primum, secundum, et initium tertii commentarius doctissumus*. Tiguri: Christopher Froschauer, 1563.

Viret, Pierre. *Exposition de la doctrine de la foy chrestienne, touchant la vraye cognoissance & le vraye service de Dieu*. Genève: Jean Rivery, 1564.

Viret, Pierre. *Extrait de l'Intérim* (1565), 236–237, cited in *Pierre Viret d'après lui-même*, Pages extraites des œuvres du Réformateur par Charles Schnetzler, Henri Vuilleumier, et Alfred Schroeder, avec la collaboration d'Eugène Choisy et de Philippe Godet. Lausanne: Georges Bridel, 1911.

Zanchi, Jerome. *Aristotelis de naturali auscultatione, seu de principiis*. Argentorati: Wendelin Rihelius, 1554.

Zanchi, Jerome. *In D. Pauli apostoli espstolas ad Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses, et duo priora capita primae Epistolae D. Iohannis, commentarii*, editio altera. Neustadii Palatinorum: Wilhelmus Harnisius, 1601.

Literature

Barth, Karl. *Church Dogmatics*, edited by Geoffrey W. Bromiley and Thomas F. Torrance, 4 vols. in 13 parts. Edinburgh: T. & T. Clark, 1936–1975.

Barth, Karl. *The Knowledge of God and the Service of God According to the Teaching of the Reformation: Recalling the Scottish Confession of 1560*, translated by J. L. M. Haire and Ian Henderson. London: Hodder and Stoughton, 1938.

Bavinck, Herman. *The Doctrine of God*, translated by William Hendriksen. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.

Brooke, John Hedley. "Science and the Fortunes of Natural Theology: Some Historical Perspectives." *Zygon* 24/1 (1989): 3–22.

Butterfield, Herbert. *Origins of Modern Science*. London: G. Bell & Sons, 1957.

Cochrane, Arthur C. *Reformed Confessions of the 16th Century*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1966.

Cohen, H. Floris. *How Modern Science Came into the World. Four Civilizations, One 17th Century Breakthrough*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

Cohen, H. Floris. "The Onset of the Scientific Revolution: Three Near-Simultaneous Transformations." In *The Science of Nature in the Seventeenth Century: Patterns of Change in Early Modern Philosophy*, edited by Peter R. Anstey and John A. Schuster. Dordrecht: Springer, 2005.

Edmonson, Stephen. *Calvin's Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Fesko, J. V. and Richard, Guy M. "Natural Theology and the Westminster Confession of Faith." In *The Westminster Confession of Faith into the 21st Century*, edited by Ligon Duncan, 223–266. Ross-shire, Scotland: Mentor, 2003–2009.

Gilson, Étienne. *The Spirit of Medieval Philosophy* (*Gifford Lectures, 1931–1932*), translated by A. H. C. Downes. New York: Scribner, 1940.

Greco, John. "Reformed Epistemology." In *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, edited by Chad Meister and Paul Copan, 629–639 London: Routledge, 2007.

Hotson, Howard. *Johann Heinrich Alsted, 1588–1638: Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

Hunsinger, George. *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology*. New York: Oxford University Press, 1991.

Jersild, Paul. "Natural Theology and the Doctrine of God in Albrecht Ritschl and Karl Barth." *Lutheran Quarterly* 14/3 (1962): 239–257.

Johnson, Keith L. *Karl Barth and the Analogia Entis*. London: T&T Clark, 2010.

Kerr, Fergus. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell, 2002.

Kusukawa, Sachiko. *The Transformation of Natural Philosophy: the Case of Philip Melanchthon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Mason, Stephen F. "Science and Religion in 17th Century England." *Past and Present* 3 (1953): 28–44.

Merton, Robert K. "Science, Technology, and Society in Seventeenth Century England." *Osiris* 4 (1938): 360–632.

Muller, Richard A. *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 4 vols. Grand Rapids: Baker, 2003.

Nash, Ronald H. *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith.* Grand Rapids: Zondervan, 1988.

"Pacard, Georges." In *La France Protestante ou vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire*, edited by Eugène and Émile Haag, 10 vols. VIII, 62–63. Paris: Joël Cherbuliez, 1846–1859.

Pinckaers, Servais. *The Sources of Christian Ethics*, translated by Mary Thomas Noble, 3rd edition. Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.

Plantinga, Alvin. "The Reformed Objection to Natural Theology." In *Rationality in the Calvinian Tradition*, edited by Hendrik Hart, Johan van der Hoeven, and Nicholas Woltersdorf. Lanham: University Press of America, 1983. PAGES

Popkin, Richard H. "The Religious Background to Seventeenth-Century Philosophy." *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987): 35–50.

Schreiner, Susan E. *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*. Durham: Labyrinth Press, 1991.

Sinnema, Donald. "Aristotle and Early Reformed Orthodoxy: Moments of Accommodation and Antithesis." In *Christianity and the Classics: The Acceptance of a Heritage*, edited by Wendy Helleman. Lanham: University Press of America, 1990.

Sudduth, Michael L. Czapkay *The Reformed Objection to Natural Theology*. Burlington: Ashgate, 2009.

Taliaferro, Charles. *Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Taliaferro, Charles. "The Project of Natural Theology." In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, edited by William Lane Craig and J. P. Moreland. Oxford: Blackwell, 2009.

Weber, Otto. *Foundations of Dogmatics*, translated by Darrell Guder, 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1981–1982.

Leibniz's References to St. Paul*

Hartmut Rudolph

In addition to Christ's « vox ipsissima, » Leibniz accorded a decisive doctrinal authority to the apostles. As he believed, they had represented in their lifetime the « corpus Ecclesiae. »[1] They have shown us the way to recognize God's will in the will of the Church as its interpreter, and they affirmed that in their decisions they had been following the guidance of the Holy Ghost (Acts 15:28). The death of the apostles did not take away this guiding light of the Holy Ghost from the Church; it is vested in the bishops, who are, as it were, successors of the apostles, and it will remain with the Church until the end of time.[2]

1 Theological Understanding in the Light of Leibniz's Epistemology

Although Leibniz refers to these passages occasionally, the concept of the Church as a corpus does not strictly follow from an exegesis of Paul's statements in 1 Cor. 12:12ff, Eph. 1:23, 4:11–14, or 1 Tim. 3:15.[3] It derives rather from the idea of *persona civilis* or *moralis* in Roman law and develops out of Leibniz's epistemology—in some sense his science of the sciences (*scientia* oder *mathesis generalis*).[4] It requires that the study of a particular field, e.g.

---

* I'm grateful to Ph.D. Zsolt Mohi for the translation of my article.

1 On the origins of the body metaphor and the concept of *persona moralis* in Leibniz's lifetime, see Stephan Meder, *Doppelte Körper im Recht. Traditionen des Pluralismus zwischen staatlicher Einheit und transnationaler Vielheit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 23–42, 120–124. On the church as *corpus* and *res publica*, see Luca Basso, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005), 234–238. See also Luca Basso, "Kirche als res publica. Leibniz' Kirchenverständnis als Voraussetzung seiner Ökumenik," in *Leibniz und die Ökumene*, eds. Wenchao Li, Hans Poser and Hartmut Rudolph, Studia Leibnitiana Sonderhefte 41 (Stuttgart: Franz Steiner, 2012): 215–225. See further Hartmut Rudolph, "'Res publica christiana' and 'corpus mysticum:' Some Remarks on their Meaning in the Political Thought of Leibniz," *Studia Leibnitiana* 43/1 (2012): 24–35.

2 *Examen religionis christianae* (around 1686, henceforth *Examen*) A VI,4:2440.

3 E.g., *Reunion der Kirchen* (1683) A IV,3:289 and 291. The same applies to church hierarchy in 1 Cor. 12:28 and to Peter's exceptional position according to Mt. 16:19 and John 21:15–17: to function as a *persona civilis*, instead of a mere *coetus*, a hierarchy is needed. See also *Examen,* A VI,4:2441.

4 See *Initia et specimina scientiae novae generalis* (1682); A VI,4:442f.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_033

theology, be based on philosophic principles and on evidence (*demonstrationes*) that yields *mathematica certitudine*. This means that propositions have to be mathematically and logically connected to each other along the lines of a clearly defined terminology.

Such considerations lead to questions about the meaning of the Holy Scriptures, particularly of the Pauline epistles, in a theological understanding and even about how to define the essence of Christian belief. The problem is pressing because, in any case, the definition of the *ecclesia* as a *persona civilis* cannot be founded either on the above-mentioned passages in the New Testament letters or on any other text in the Bible. On the other hand, Leibniz would by no means have doubted the truth in those Biblical passages.

2 Foolishness and Wisdom: Leibniz Elaborating on 1 Cor. 1:20–23 and 3:19

Without a doubt, Leibniz accepted the Holy Scripture as a divine revelation. Consequently, he regarded religious truths as necessary for salvation only if the Bible attests to them to the letter or at least in spirit (A VI,1:549). Even as far back as in his Mainz period, Leibniz saw in the Holy Scripture the sole arbitrator in every controversy over religious truths pertaining to salvation (A VI,1:549). At the same time, he could not accept it as a judge of its own authenticity as God's word. In such matters he relied on an « aliunde probari » of reason and on « historia, » that is, a knowledge of historic facts gained from historical-philological research.[5] Yet, Leibniz does not take the Bible for an unqualified *sola scriptura* in a fideistic sense. Already in his Mainz period, he includes the testimony of the Church and that of history, that is, historical research, in his considerations and uses the latter also to prove the historicity of the Scripture. Furthermore, he acknowledges the authority of the Church in matters of divine origin and authenticity, which involves, as he later realizes, a circular argument. We owe our belief in the unique authority of the Holy Scripture to the Church; and we trust the Church in this, because the Scripture tells us to.[6] In regard to « historia » as part of the « aliunde probari, » Leibniz developed specific ideas about how to understand the text of the Bible already

5 A VI,1:549f. See Maria Rosa Antognazza, *Leibniz on the Trinity and the Incarnation. Reason and Revelation in the Seventeenth Century* (New Haven und London: Yale University Press, 2008), 50–63.

6 In this circularity Leibniz sees an analogy to the way we use natural reason: *Reunion der Kirchen* (1683) A IV,3:276f.

during his Mainz period.[7] For him, only a philological and historical-critical reading of the *sensus literalis* offers an appropriate understanding of the Bible.[8]

Leibniz as a young man developed fruitful methods of a rational theology, e.g., the use of reason as a guide to explore questions beyond that of the authenticity of the Holy Scriptures. He then refined these in his later metaphysical papers, most importantly in *Discours préliminaire* as part of *Theodicée* (1710), in his Vienna Papers from 1714,[9] and finally in *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1716). In doing so, Leibniz refers to 1 Cor. 1:20–23, a passage he interprets in a way different from the Protestant theological understanding. In 1710 he writes that the Holy Scripture tells us (« avertit ») "that God's wisdom is foolish for the people […], the Gospel of Jesus Christ is foolish for the Greeks and a scandal for the Jews." Actually, no truth can "contradict any other truth," and "the light of reason is God's gift just as much as revelation is." Competent theologians do not dispute that the "motifs of credibility" sanction the authority of the Scripture once and for all before the judge of reason. Reason, as a consequence, yields to it like to a new light and renounces all of its own claims for probability.[10]

The scholarship has not yet sufficiently acknowledged the fact that Leibniz represents the relation between reason and revelation in the Holy Scripture also in its historic evolution.[11] He concludes: "For important reasons that lie hidden in his wisdom, God has ordained that reason and faith gradually

7 As Ursula Goldenbaum observed, Leibniz's discussion of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* had prompted him to do so: "Die Commentatiuncula de judice als Leibnizens erste philosophische Auseinandersetzung mit Spinoza nebst der Mitteilung über ein neuaufgefundenes Leibnizstück," in *Labora diligenter*, ed. Martin Fontius, Studia Leibnitiana Sonderhefte 29 (Stuttgart: Steiner, 1999), 61–107.

8 With regard to legal sources, Leibniz described in detail what these meant for him already in *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667), A VI,1:335–340.

9 See Patrick Riley, "Leibniz' "Monadologie" 1714–2014," *Leibniz Review* 24 (2014): 1–27.

10 GP VI:67; see Maria Rosa Antognazza's detailed analysis "The conformity of faith with reason in the 'Discours préliminaire' of the 'Theodicy'," *Lectures et interprétations des* Essais de théodicée *de G. W. Leibniz*, ed. Paul Rateau, Studia Leibnitiana Sonderhefte 40 (Stuttgart: Franz Steiner, 2011), 231–245.

11 See Hartmut Rudolph, "The Authority of the Bible and the Authority of Reason in Leibniz's Ecumenical Argument," in *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, ed. Marcelo Dascal (Dordrecht: Springer, 2008), 441–447, especially 442f. Already Aloys Pichler called attention to this aspect of Leibniz's theological hermeneutics in *Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen* I (1869, reprint Hildesheim: Georg Olms, 1965) 221–225.

coalesce." This process is taking place in the war "which learned and famous Christians view as inevitable to wage in every way possible and with the aid of all weapons against impiety" (A IV,3:269–271).

Besides its historic significance, the differentiation between the learned and the less educated assumes an aspect one could consider from the point of view of the sociology of knowledge. Simple craftsmen and slaves see the relative importance of revelation and reason differently from how erudite and wise persons do.

In a lecture Leibniz gave in Vienna (and Patrick Riley edited for the first time) "On the Greeks as the Founders of a Philosophia Sacra" (1714),[12] Leibniz pushes his historicizing approach to a point where he attributes a more profound understanding of divine wisdom to the Greeks than he does to the « homines adhuc rudiores, » who received the revelation directly from the prophets.[13]

In the light of such propositions we can appreciate Leibniz's interpretation of the words in 1 Cor. 1:20–23 or even in 3:19 in contrast to the Protestant concept of reason and revelation. The *Augsburg Confession* (1530) had declared "reason, a common property to every human being," as "inappropriate for a comprehension of divine matters" (*CA* XVIII). In opposition to this, and to Locke as well,[14] Leibniz argues that in 1 Cor. 3:19 "God's wisdom turns to foolishness in people's minds because they judge everything as it appears to them in their experience, which is exceedingly limited and which makes things that do not agree with it seem absurd." An opinion like this is extremely reckless, since there are "an infinite number of things in nature which might appear absurd to us."[15] In addition, the "wisdom of the world" in 1 Cor. 3:19 is for Leibniz the « superba sapientia » which God, who humiliates the arrogant (Luke 1:51), will confuse.[16] By giving the Pauline statement an ethical angle, Leibniz employs the words of the Bible in his pamphlet *Mars Christianissimus* (1883) to satirize the French king and his belligerent foreign policy (A IV,2:458 and 482).

12 Patrick Riley, "Leibniz, Platonism and Judaism: The 1714 Vienna Lecture on The Greeks as Founders of a Sacred Philosophy," in *Leibniz und das Judentum*, eds. Daniel J. Cook, Hartmut Rudolph and Christoph Schulte, Studia Leibnitiana Sonderheft 34 (Stuttgart: Franz Steiner, 2008), 95–113.

13 See ibid., 113 and Riley, "Leibniz' "Monadologie" 1714–2014," 15f.

14 As to the relationship between philosophy and the Scripture in John Locke, see Maria-Cristina Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture. John Locke exégète de Saint Paul*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 14, 1990.

15 *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704, henceforth *NE*) XVII, § [24], A VI,6:495.

16 See *Dialogus inter Theologum et Misosophum* (1679), A VI,4:2213; see also A IV,3:271.

In *NE* XVIII, Leibniz presented the above-mentioned points in a condensed form. Had had pointed out earlier that the phrase "above reason" refers to facts and truths seemingly beyond comprehension because we cannot grasp them with the senses or reflect on them. These facts and truths exceed our means of understanding, because, in contrast to God, we, his creatures, need them to present themselves to us directly.[17] Consequently, we cannot take the term "above reason" in an absolute sense (A VI,6:493). Leibniz does not exclude reason at all from what he calls revelation or faith, but rather he allows revelation or faith to play a role in understanding the "res divinae," since it is an intrinsic quality of God as well as of humans. For God, it is *ens rationissimum* in its unrestricted totality; his creatures can partake in it according to their grade of (im-) perfection. With respect to the low probability of "divine matters," faith is not founded merely on the "motifs of credibility", but indeed on some more reasonable things. As a consequence, belief in the mysteries offered to us in revelation depends on grace. And yet, God would never impart faith to us that is "not founded upon reason; doing so would eliminate the very means by which we could understand the truth" (A VI,6:497).

It is inevitable to see that this is at variance with the role reason is allowed to play in Protestant theology. While human imperfection and pride turn divine wisdom into "foolishness" and a "stumblingblock" according to St. Paul, Leibniz, as far as the exercise of reason is concerned, does not accept these words as the ultimate judgment on our capacity to understand.

3 References to St. Paul in Anthropology and in Soteriology

3.1 *Creatures' Dependence on God: Acts 17:27–29*

Since humans partake in divine reason, Leibniz could not oppose God's wisdom to human wisdom. He conceptualizes creatures as well as their being and actions as containing a « realitas positiva » that must be "continuously emanating from God and depending on Him."[18] This is how Leibniz positions himself with respect to the questions of God's choice of mercy and of *liberum arbitrium* in the emerging dispute to settle the differences between Protestants in Hanover and Brandenburg in 1698 and 1699. He supports his assertion of the "positive reality" of each creature emanating from God by referring to the Areopagus sermon where St. Paul says, "he be not far from every one of us, in him

17 *NE* XVII, § 23, A VI,6:493. The examples Leibniz brings support, again, the historic elements of his view. The limits of reason shift in proportion to the imperfection of its use.

18 *Unvorgreiffliches Bedencken* (1698/99, henceforth: *UB*), A IV,7:510.

we live, and move, and have our being" (Acts 17:27–28). Leibniz's aim here is twofold: on the one hand, he emphasizes the divine origin of every being, and, on the other, he points out God's uninterrupted, continuous work in creatures. Both questions, one of theological anthropology and one about the doctrine of predestination, were controversial[19] between denominations. Leibniz's writings from 1686 on indicate his search for answers to these questions in terms of his own metaphysics. The phrase "God *is* a Spirit" (John 4:24) means, on the one hand, that He is the "origin of all existence" and, on the other, that the quality of being a spirit controls every other consideration God can bring into effect with respect to creatures. The spirits are the only creatures that have been made in His image; they are His next of kin, so to speak, "children of the house," because "they alone are capable of serving Him freely and acting in full cognizance of what divine nature and its imitation actually are."[20] Leibniz interprets Acts 17:27–29 in this light. A divine nobility bestows "Generosité" on humans, as he formulates, a virtue that elevates us and enables us to carry out actions worthy of our divine bond and heavenly origin (A VI,4:2718f). Leibniz explicitly includes *every* human being in this "noblesse" (A VI,4:2719). Nonetheless, Leibniz refuses the Dominican Durand de St. Porçain's notion of *concursus* [*dei*] *generalis* and argues that *divine origin* simply means that humans and other creatures "have received," once and for all, "all power they need to act" and that God "has nothing to do with their further conduct." Acts 17:27–28, however, has further significance for Leibniz: God works in human action, and His "realitas positiva" "continuously emanates," not merely filling their being but inspiring their acts as well. This is what Leibniz terms « continuata productio »— a way of « concursus dei » with the acts of His creatures (A IV,7:509f). This theory follows logically from Leibniz's metaphysical concept of the "absolute monarch," who is "not merely the principle and cause of all matter and every being" but also "lord over every individual and every intelligent organism." This monarch, "like a prince," has undertaken "to insure the greatest possible happiness of his subjects" (A VI,4:1575–1580). Leibniz's exegesis of Rom. 8:28 follows the same principles. "Those are content with the past and consequently strive, of their own accord, to do in the future what they believe is in agreement with God's plan who believe in the most just guidance,

19 See, first of all, Irena Backus, "The mature Leibniz on predestination," *The Leibniz Review* 22 (2012): 67–96 and Christian Link, "Leibniz' Auseinandersetzung mit der reformierten Konfession. Das Problem der Prädestination", *Leibniz im Lichte der Theologien*, eds. Wenchao Li und Hartmut Rudolph, Studia leibnitiana – Supplementa 40 (Stuttgart: Steiner 2017), 209–226.

20 *Discours de métaphysique* (henceforth: *DM*) XXXVI, A VI,4:1586.

the beauty, and the kindness of the lovable Lord over all things. Those are the ones who do not fear the exceeding might of this highest and all-seeing monarch but rather trust his benevolence. And finally, to sum it all up, those are the ones who burn with desire to love God above all else, who have imprinted it all on their soul and bear it out in their lives. Those are the ones who never grumble about God's will because they know that 'all things work together for good to them that love God'."[21]

3.2 *The* Peccatum Originale: *Rom. 5:12 and 6:12*

In the light of all this, how do we account for the fact that the *peccatum originale* (original sin) has entered religious doctrine and through Rom. 5:12 became an essential part of it? Leibniz excerpts several texts concerning this question and occasionally annotates them. Whenever he touches upon the point, he explains the *peccatum originale*, in line with his own rational theology, by the inherent imperfection of creatures. In accord with Augustine,[22] Leibniz regards evil as a nonentity, a lack. For him, evil stems from a flaw, a "natural imperfection of creatures," since, "naturally," only God partakes of perfection. As a consequence, creatures are necessarily imperfect from the beginning, that is, already before the Fall, like man has ever been an *imago dei* (an image of God). This imperfection surfaced truly (« recht ») after Adam's fall. It took shape in the actual sin of our first parents and brought original sin on us. Leibniz makes it clear already in 1685 that imperfection must precede in time, and cause, *peccatum originale*.[23] Concerning *peccatum originale* as *actuale* (a concrete fact), Leibniz discerns, on the one hand, a certain "realitas positiva," which "issues from God" and is, "in itself, something good." On the other hand, the evil of sin "does not derive from God but from the limitations and imperfections of man, that is, from man's disobedience, ignorance, thoughtlessness, and frailty.[24] Here, again, we see how Leibniz departs from statements in Protestant theology, e.g. in Calvin and Beza. To avoid the impression that sin, like every other event among humans according to them, might be an inevitable consequence of God's foreknowledge, Leibniz uses the

21 *Examen*, A VI,4:2357f.; see 2378f.

22 Cf. e.g. *UB*; A IV,7:475. For Leibniz's reference to Augustine in respect of the *unde malum*, see Irena Backus, "Leibniz and Augustine," *Augustinian Studies* 43 (2012): 179–199.

23 *Rationale fidei catholicae* (1685?), A VI,4:2321; see also *DM* XXX, A VI,4:1577.

24 *UB*; A IV,7:475. In *Rationale fidei catholicae* Leibniz refuses the idea that the imperfection and weakness of creatures would result from God's will: "Haec autem limitatio et imperfectio pendet ex rerum ideis, seu essentiis non ex Dei voluntate;" A VI,4:2322.

term « fatalis necessitas »[25]. He would never want to see God as the author of sin. The metaphysical arguments above and the fact that such an inevitability would preclude the legitimate implementation of any punishment, reward, or retribution, strengthen his position. However, an argument anticipating modal logic is sufficient in itself to refute the claim: if sin was inevitable, its opposite, guiltlessness or innocence, would be impossible (A IV,7:339). Consequently, Leibniz emphasizes that Adam's Fall was an act of free will. To be sure, God had been determined to create him as Adam knowing in advance of the sin he would later commit; this, however, does not diminish in the least Adam's freedom to decide if he wanted to commit the sin or not.[26] Like for all sinners, « nullum peccatum involuntarium » (A VI,4:2378) is true for Adam as well. Nevertheless, Leibniz, similarly to Malebranche, explored the question that went back to Augustine, who thought the *peccatum originale* would be transmitted like a hereditary disease from parents to children.[27] Malebranche imagined that « marques » (marks) and "impressions" (impressions) appear in the brain that issue from the "deep traces" the invasion of the sin had left on the first parents. Leibniz elaborates on Malebranche's proposition and interprets Rom. 6:12 in the same vein: in children, he calls this imprinted heritage original sin, while in adults he labels it with the phrase « peché actuel » (current sin). He asks the rhetorical question: « Ergone haec eadem? » (Will it do the same?). He represents this transmission to children as a purely bodily process and refers to the "mortal body" and its "lusts" in Rom. 6:12 and 14. For, "the flesh cannot lecture the spirit or speak to the soul." The mother's love of God, e.g., does not pass on to the child in the same, to some extent bodily, way as the *peccatum originale* does (A VI,4:1842). The reason why this difference is so important for Leibniz is apparent, among other things, in his critique of Locke in the introduction to *NE*, where he refers to the words of the law inscribed in the heart (of pagans) according to Rom. 2:15. While Locke, like Aristotle, conceives of the soul as an « ame en elle même vuide, » like a *tabula rasa*, which contains not more than traces of certain sense impressions and experiences, Leibniz assumes, following Plato, that it already accommodates principles and doctrines from the very beginning. He explains the words in Rom. 2:15 in the same sense and uses them as evidence against Locke's empiricism (A VI,6:48).

25 *Bey dem andern artikel* (1698), A IV,7:339ff.

26 *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis* (1688?), A VI,4:1619 and passim. Already in the 1680s, Leibniz makes the same argument here as he will later in *Essais de théodicée,* e.g. III, § 369.

27 Augustinus, *Contra Julianum*, lib. V, cap. 14. and 24, lib VI, cap. 6 and 18; see Leibniz to Johann Friedrich, November 1678, A II,1^2:657.

According to all this, original sin does not remove the freedom of the substance to make choices without any constraint, so that, because the intellect identifies the motif of the good, the substance is capable of acting upon those choices.[28]

3.3 *The Salvation of Non-Christians: Acts 17:22–34 and 1 Tim. 2:4a*

Such an interpretation of Rom 2:15 implies further consequences for Non-Christians and their salvation. As Leibniz proceeds with the critique of Locke in the dialog in *NE* I quoted above, it becomes clear that by law inscribed in the heart he means the innate ideas. This "science morale" is more important for him than the truths of arithmetic. Although the instincts with which God has equipped men as well as animals, for instance the fear of being punished, may account for the laws of nature to a considerable extent, those instincts can also have a contrary effect, and they do not result in a kind of behavior that we would recognize as one guided by an unwavering sense of moral dignity. Natural impressions, customs, or religious traditions indicate that some underlying, innate moral truths are at work, but these are often rendered vague and ineffective by the powers of passion and prejudice, which never will affect actions that are guided by an "invincible" morality. We can surmount those powers, and grasp what instincts actually drive at, only with the help of reason. Once we achieve this, we will be capable of acting with humanity, not only because we like doing so, but because we know that it is just to do so. Only the light of reason can give us a « certitude entière—à la morale » (A VI,6:91–94). Consequently, Leibniz takes Rom. 2:15 as evidence of an innate moral truth or one that has been impressed on us, reasonable beings. Leibniz does not follow Rom. 1:18–32 making a connection to the divine judgment, according to the law, on Jews and Pagans. It is curious that, in contrast to his correspondents and to the authors whose he excerpts, Leibniz does not even seem to respond to Rom. 1:18–32 anywhere in his writings.

The above explication of man's divine origin and of the *concursus dei* suggest that Leibniz regarded the apostle's address to the "Pagans" as an affirmation of his own natural theology. In accordance with this, he acknowledges that Non-Christians may also gain insights and acquire ways of conduct that come close to, or even agree with, the Biblical revelation and natural theologies. In this respect Leibniz adopts, again, the Areopagus sermon, more specifically,

28 See *Essais de théodicée* III, § 288 and 289; Leibniz here also modifies Augustine's idea about the "subjects of sin" (*Enchiridion ad Laurentium*, cap. 103), who have no more freedom than slaves do: while our passions function like the constraints and shackles of a slave and our senses put muddled ideas in our heads, we can reach a clear understanding by using reason. Consequently, nothing holds us back from acting freely; GP VI:289.

Paul's reference to the altar dedicated to the unknown god as an example of missionary work among Non-Christians. In view of the rites controversy that flared up in the Roman Church in the wake of the Jesuits' mission to China,[29] Leibniz understands the apostle's words to the Athenians saying they should accept the altar the way it is supposed to be rather than the way they have been accustomed to recognize it. By the same token, the Chinese have to rectify their worship in every respect.[30] Toward the end of 1700, when Leibniz writes, not about China but about the negotiations with the Roman Catholic Church as a « praestandum et cavendum, » it sounds like a direct espousal of the way Matteo Ricci understood and practiced missionary work in China: « Paulus se accommodavit Atheniensium principiis. »[31] Leibniz revisits the Areopagus sermon in *Discours sur la théologie naturelle des chinois* in the same sense in the year of his death.[32]

What chances do people have of salvation who have never been exposed to the Christian faith? Leibniz discussed the question of *salvatio gentium* on several occasions and explored it from the point of view of the history of dogma and of theology, from the beginning of the 1690s at the latest.[33] Already in 1687–1688, in his *De libertate, fato, gratia dei*, he appears to conclude from his principles of metaphysics that God "will have all men to be saved" (1 Tim. 2:4a) and benefit from grace as they need to. He counters theologians' attempt to qualify or deny this arguing that they should not rate God's kindness lower than his greatness.[34] The definitions and principles of his metaphysics, among them the statements determining God's qualities, lead Leibniz to a theological

29 See, first of all, Wenchao Li, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis*, Studia leibnitiana Supplementa 32 (Stuttgart: Steiner 2000).

30 See *De cultu Confucii civili* (1700), A IV,8:397. On January 1, 1700, Leibniz writes to the French Jesuit Antoine Verjus "[…] je suis tousjours d'opinion qu'il faut donner une bonne interpretation aux practiques et doctrines des Chinois, autant qu'il est possible; comme fit Paul voyant à Athenes un Autel dressé à l'honneur de la Divinité inconnüe" (A I,18:272).

31 "Paulus se accommodavit" underlined by Leibniz (*Praestanda cavendaque* (Nov./Dec. 1700), A IV,8:311. See Leibniz to Annibale Marchetti, 24 August 1701, A I,20:385.

32 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des chinois*. Mit einem Anhang: Nicolas Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des chinois*, eds. Wenchao Li and Hans Poser, Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs 13 (Frankfurt/M : Klostermann, 2002), 119 and 188 (reference here to Acts 17:28).

33 See *De salvatione gentium* (1692/1693), A IV,5, N. 48. Leibniz summed up this Florilegium in *NE*, A VI,6:500–502.

34 *De libertate, fato, gratia dei* (1686/1687) A VI,4:1597; see also *Essais de théodicée* I, § 95, GP VI:156. Leibniz makes the argument, in express opposition to Augustine, that as God does not deny his mercy to peoples who have never been exposed to Christianity, He does not deny it to children who die without having been baptized, GP VI:153f.

conclusion about the precedence of "methodus subtilior" over "methodus facilior," because the former accommodates our weakness and insufficiency better.[35] This is how Leibniz's reference to 1 Tim. 2:4a can remain indifferent to its context about Jesus Christ's mediating role and his work of salvation and how he can employ the brief quote from Paul merely as an accessory to reinforce the conclusion he has reached already via his "methodus subtilior."

In respect of the specific question of the salvation of the Jews, Leibniz makes varying statements. In any case, he is not prone to an anti-Judaism that would deploy 1 Thess. 2:14–16. It seems, Leibniz does not consider this *locus classicus* of anti-Judaism.[36] Leibniz does not take sides in his *Examen* of Rom. 11:25–28 on Paul's "mystery" according to which "all Israel shall be saved." Certainly, Leibniz did not follow the doctrine of Origenes and other church fathers saying that all creatures will be saved, but, nevertheless, he indirectly was sympathetic rather to such doctrines than, say, to Augustine's Anti-Pelagianism.

3.4 *The Salvation of Christians by Faith Alone* (*Rom. 3:28*)

The above considerations make it clear that Leibniz derives his claims in the field of soteriology from natural theology, most prominently, from the divine attributes. Certainly, he does not deny that a preexistent and supportive divine grace is essential (*gratia praeveniens et excitans*).[37] This is what heals us and urges us to work on our own salvation.[38] Key passages on justification by faith, e.g. Rom. 3:21–28 or Gal. 2:16, as they were interpreted in Protestant theology,

35 Accordingly, Leibniz begins this paper with a methodological remark: "[…] Quaestiones quae post stabilitam providentiam agitantur, […] Tractari autem dupliciter potest, vel inchoando rem a primis principiis, atque inde ducendo conclusiones utcunque se dabunt, vel proponendo sibi conclusiones quas religio et philosophia practica teneri jubent, easque inter se et cum principiis philosophiae speculativae conciliare; quarum methodorum, etsi eodem ducant, illa sublimior haec facilior ac pro imbecillitate nostra tutior est » (A VI,4:1595).

36 Based on the fact that Leibniz ignored Hermann von der Hardt's remarks to a similar effect, one can safely conclude that Leibniz refused his anti-Judaism. See Hartmut Rudolph, "Hinweise in Leibniz' Korrespondenz mit Hermann von der Hardt," in *Leibniz und das Judentum*, 209–220, especially 216. Brigitte Saouma's observations corroborate this: Leibniz did not see a threat in Judaism to Christiandom, he does not blaim the Jews for Jesus's death, and he does not demand that they convert. See "Les origines médiévales de la pensée de Leibniz sur les juifs et le judaisme," in *Leibniz und das Judentum,* 115–125, especially 120f.

37 See e.g. *Examen*, A VI,4:2369.

38 See also Walter Sparn, "Leibniz' Theologie," *Grundriss der Geschichte der Philosophie* 4.4[2] (Basel: Schwabe & Co, 2001), 1079–1090, especially 1083f.

Leibniz virtually does not consult. On the other hand, we assume that he was well aware of the importance of the Protestant exegesis of Paul's statements and of how the Council of Trent responded to it.[39] To understand how Leibniz explained Rom. 3:28, it is instructive to see what he cites from *Tractatus theologico-politicus* by Spinoza: from the extensive fourth chapter, « De lege divina, » he quotes only a few lines. Spinoza here elaborates on Rom. 3:28, and, instead of the Greek original or the Latin text of the Vulgate, he quotes it in Luther's version: « ex operibus legis nemo fiat justus, sed ex sola fide. » Spinoza defines "fides" as « plenus animi consensus. » No one will be saved, except they live by Christ's spirit, which allows them to grasp "God's laws as eternal truths." Leibniz rephrases this argument: he renders Rom. 3:28 without the word « sola » in Luther, and then goes on to cite Spinoza word for word: « Paulus […] intelligit per fidem plenum animi consensum. » Next, Leibniz modifies the text of the Jewish scholar, who originally talks only about God's will: "[faith makes one,] without a doubt, just, because one acts out the will of the soul, freely; however, abiding by the law slavishly, for the sake of the law, will not justify" (A VI,3:252). "Faith" and "justice" are not mere imputative labels in Leibniz. For him, "the deeds of the law" and "justified by faith" do not contradict each other in Rom. 8:28; "justus ex fide" does not imply the depravity of the law or the annihilation of its soteriological meaning, but it defines the proper conditions for the fulfillment of the law. In his later years, Leibniz asks what else the just need to do if they don't want to fulfill the law. The law orders only that we love God above all else and our neighbor as ourselves: "I cannot see what good deeds we could perform," if we did not follow this decree. He interprets 1 Tim. 1:9f in the same sense. The soteriological meaning of faith consists in the power of the believer to act, not out of hope for some reward or out of fear of being punished, but to fulfill the law, as Mt. 22:37–39 sums it up, following the soul's own urge to reach what is good (« liberrimo animi ad bonum tendentis nisu »).[40]

3.5 *Predestination, Election, and Reprobation: Rom. 11:33*

How can such a freedom exist in view of God's unfathomable arbitrary decree that says, "I will have mercy on whom I will have mercy, and I will have compassion on whom I will have compassion", and "He hath mercy on whom He will have mercy, and whom He will he hardeneth" (Rom. 9:15 and 29)? Leibniz tackled the problem of double predestination, that is, of election and of

39 *Decretum de iustificatione* (13. Januar 1547), DS Nr. 1520–1583.

40 *Observationes de principio Juris*; A IV,8:83f. See also Leibniz's corrections to Rojas y Spinola's *Propositiones novellorum discretiorum et praecipuorum* on justification, A IV,8:272f. and 286.

reprobation, on multiple occasions for two reasons. On the one hand, the idea that God had marked individuals for damnation must have conflicted with his rational theology, that is, with the assumption that God was just and benevolent. On the other hand, since Leibniz promoted a resolution of the differences between the two Protestant denominations, he inevitably had to engage with the problem of the logical order of God's decrees (supralapsarianism versus infralapsarianism) and with the opposition between particularism and universalism. His arguments lead Leibniz invariably to what he called "abyssus Pauli," that is, the beginning of the doxology in Rom. 11:33–36. The fact that we cannot possibly trace God's ways and comprehend the reasons for his decisions does not mean for Leibniz that God would act randomly, carelessly, following some irrational impulse, or tyrannically, "regardless of the person"[41] at the receiving end. God would rather suit his decisions to his superior wisdom as well as his benevolence and justice.[42]

Imperfect as we are, the limits of our insights do not allow us to recognize God's kindness and justice in every one of his supreme dicisions. As a result, we experience God, as Leibniz points out repeatedly with reference to Rom. 11:33, as a « deus absconditus, »—the God Luther described in *De servo arbitrio*, a paper Leibniz esteemed.[43] However, the principles of his metaphysics do not allow Leibniz to stop here but compel him to regard the "abyssus Pauli" as the expression of an universal harmony, which mortals cannot always grasp, even though our spirit knows that it does exist.[44] Leibniz has explained the sources of this knowledge in *Discours de métaphysique* (A VI,4:1580). He was aware that at this point he went beyond Augustine, Thomas Aquinas, Luther, Calvin, and even beyond Paul. For them, as Leibniz formulates, God was "the final cause of things, and those who talked about foreseeable good qualities, like faith or the work of love, as reasons for God's merciful judgment are absolutely right." Nevertheless, this is not all, since the same good qualities are still God's gifts and, thus, subject to further divine judgment. The motives of this judgment are, nevertheless, not tyrannical but reasonable, and they have to do with that "depth of the riches both of the wisdom and knowledge of God" (Rom. 11:33), which Leibniz conceptualizes as the "harmony and perfection of

41 *Tentamen Expositionis irenicae* (1698). Leibniz here writes about "tyrannica προσωπολησία" with reference to Rom. 2:11, but he clearly modifies Paul. See A IV,7:375.

42 *UB*, A IV,7:467; see also 487, 537 and 541.

43 See only the thirteen references in A IV,7:947.

44 *De libertate a necessitate in elegendo* (1680–1684), VI, 4:1451.

the universe."[45] God does not make decisions arbitrarily or by chance but "in accord with the principles of the most supreme wisdom and justice;" consequently, they are well founded, even when we cannot see his reasons clearly in each and every case.[46]

4 Paul as an Example for Leibniz's Ecumenical Endeavor

Leibniz pursued the aim of reuniting the separate Christian churches for over four decades, and his efforts informed the content of a large part of his extensive written work. The apostle's influence is probably most tangible in this field of Leibniz's activities. As early as 1685, Leibniz reminds his correspondent Ernst von Hessen-Rheinfels of the apostle's words in 2 Tim. 4:2 encouraging his readers not to slacken but to "[p]reach the word" as best they can, "in season, out of season," and to do it according to their ability and trust God with the rest (A I,4:353). In respect of the tough debate with French theologians in 1692, he quotes Paul's text almost word for word in a letter to Lorenz Hertel (A I,8:96). However, it was the praise of love in 1 Cor. 13 that fundamentally inspired Leibniz's proposals to reach an agreement between the two churches. Leibniz further heightens the word « μείζων » or "major" in verse 13 to make it a "suprema virtutum:"[47] love is, for him, "the most man can offer to God, and without it faith is dead."[48] In *Praestanda cavendaque* Leibniz writes, "[l]ove is superior to faith, which is not so essential: 'though I have all faith, so that I could remove mountains, and have not charity, I am nothing' 1 Cor. 13."[49]

And the want of this "charity" was exactly, in the eyes of Leibniz and, in fact, already of Augustine, the cause of every schism.[50] In 1697, before negotiations began between a Calvinist Brandenburg and a Lutheran Hannover (the latter represented by Molanus and Leibniz), Leibniz defines charity as "universal benevolence" and a readiness to share the "joy at another's well-being,

45 Leibniz to Johann Jacob Julius Chuno, 20/30 November 1695. See A I,12:168f. See also Claire Roesler-LeVan, *Negotium Irenicum. L'union des Églises protestantes selon G. W. Leibniz et D. E. Jablonski* (Paris: Garnier, 2013), 767n4.

46 Leibniz to Heinrich Ludolf Benthem, 14 May 1701. See A I,19:684.

47 E.g. in *Declaratio Luccensis* (1698), A IV,7:280.

48 *Examen*, A VI,4:2375.

49 *Praestanda cavendaque.*

50 See, e.g., *Reunion der Kirchen*, A IV,3:284f. Leibniz here even cites the references in Augustine.

their accomplishment, and good fortune."[51] He distinguishes this love from an « amour mercenaire, » that is, from the covetous insistence of a mercenary mind on the advancement of the self, because it necessarily dooms every effort to bring the separate churches closer again. In opposition to this, Leibniz champions an « amour non mercenaire. » By this he means a dialog which, as he puts it later in the *Theodicy*,[52] grows out of a "fortunate necessity" and "urges the wise men to do some good." Such a discussion could rise above a thirst for dominance and allow each party to respect its opponent's interests: this is how Leibniz thought the way Paul dealt with the "pillars" of Jerusalem (Gal. 2:9) could guide the disputants. Leibniz repeatedly invokes the agreement the apostles reached in Jerusalem (Acts 15:22–29) to argue that believers should respect each other and show kindness to each other in spite of differences in rules and laws, as long as they do not throw fundamental religious truths in question. He mentions the « Apostoli condescendentes » [53] that allowed the *Judeo-Christians* to carry on with the circumcision, although it was a sign of the Old Covenant, and granted to them—on the same principle of *condescendance*—that Pagans "abstain from meats offered to idols, and from blood, and from things strangled." Leibniz put forward an even more striking example of *condescendance* in Paul's act of circumcising Timotheus "because of the Jews" (Acts 16:3).[54] The Pauline notion of *condescendance*, which also underlies 1 Cor. 9:22,[55] constitutes an essential element of Leibniz's ecumenical approach in particular and his political ethic and legal philosophy in general. The kind of love he has found, among other thinkers, in Paul means for the philosopher and ecumenical theologian "the actual and essential element that unites us in

51 Leibniz to Elector Sophie, August 1697, A I,14:58. See Patrick Riley's seminal monograph *Leibniz' Universal Jurisprudence: Justice as the Charity of the Wise*, (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1996), 152–156. To the meaning of 1 Cor. 13 for the definitions essential to Leibniz's whole ethical and legal philosophy, see 25 and 109. E.g. *De libero territorio*, A IV,2:399, including the additional references to 1 Cor. 6:12 and 10:23, indicate that these definitions determine political action in Leibniz in general.

52 *Essais de théodicée* 2, § 175, GP VI:219.

53 See Paul Eisenkopf, *Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche*, Beiträge zur ökumenischen Theologie 11 (München, Paderborn, Wien: Schöningh, 1975), 119–123.

54 Act. 15:24.29, *Veritates Catholicae successive declaratae et injunctae* (1692), A IV,4:339; *Exempla dispensationum circa dogmata de fide habita et Conciliorum definitiones* (1700), A I,19:208; see also *De Christophori de Rojas y Spinola regulis*, A IV,8:263 and references given supra, n. 31.

55 Leibniz alludes to this passage in Paul once in connection with the mission to China in the introduction to *Novissima sinica* (1697) in A IV,6:401.

the Body of Christ", and this, the love of God, is what Leibniz identifies as the single condition of salvation.[56]

5 Closing Remark

The examples I have selected and presented above cannot possibly represent the extent of Leibniz's references to Paul and the diversity of topics they cover. Nonetheless, the ones I have included, like certainly those I did not, suggest that Leibniz picks isolated passages from the Bible rather than following them to gain new insight. He employs them to embellish or reinforce the conclusions he has drawn from the principles and definitions of his natural theology or metaphysics and uses them in conversations. Quoting Biblical material this way may result in modifications of the actual content of the Pauline statements, especially when Leibniz separates them from their original context to make them support an argument. Nevertheless, in some instances Leibniz's ideas show the particular influence Pauline statements have on the philosopher, the ecumenical theologian, and the politician. He returns to these ideas again and again in his theological and his metaphysical argument. In these and in his many other Biblical references,[57] Leibniz appears as one of the great Christian scholars and philosophers of the modern times.

Bibliography

Printed Sources

[A=] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt and Berlin: Berlin Academy, 1923–.

[GP=] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften*, edited by Carl Immanuel Gerhardt, 7 vols. Berlin/Halle 1875–1890. Reprint Hildesheim: Olms, 1965.

• • •

56 Leibniz to Mme de Brinon 16 July 1691, A I,6:235.

57 While Biblical references in the older volumes of the *Akademie-Ausgabe* have not been completely, or at all, recorded, the editors of the more recent volumes in all series (Reihen) attempt to document these references. Series IV (*Politische Schriften*, from volume 4 on) and VI (*Philosophische Schriften*, volume 4) collect Biblical passages in a separate index. A cumulative, though still incomplete, index is available at http://leibniz-potsdam.bbaw.de/rechtezustimmung#KB.

Augustine. *Contra Julianum*.
Augustine. *Enchiridion ad Laurentium*.
Council of Trent, session VI. *Decretum de iustificatione* (13 January 1547).
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Annotationes ad episcopi Tiniensis Propositiones novellorum discretiorum et praecipuorum*. A IV,8.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Bey dem andern artikel* (1698), A IV,7.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *De Christophori de Rojas y Spinola regulis et de earundem censura Hanoverana*. A IV,8.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *De cultu Confucii civili* (1700). A IV,8.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *De libero territorio* (1682). A IV,2.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *De libertate a necessitate in elegendo* (1680–1684). A VI,4.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *De libertate, fato, gratia dei* (1686/1687). A VI,4.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *De salvatione gentium* (1692/1693). A IV,5.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Declaratio Luccensis* (1698). A IV,7.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Dialogus inter Theologum et Misosophum* (1679). A VI,4.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours de métaphysique* (1686). A VI,4.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours sur la théologie naturelle des chinois*. Mit einem Anhang: Nicolas Longobardi *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (1715), edited by Wenchao Li and Hans Poser, Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs 13. Frankfurt/M: Klostermann, 2002.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de théodicée*. GP VI.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Examen religionis christianae* (around 1686). A VI,4.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Exempla dispensationum circa dogmata de fide habita et Conciliorum definitiones* (1700). A I,19.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Initia et specimina scientiae novae generalis* (1682). A VI,4.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Letter to Johann Friedrich* (November 1678). A II,1[2].
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *to Ernst von Hessen-Rheinfels* (4 March 1685). A I,4.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *to Mme de Brinon* (16 July 1691). A I,6.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *to Lorenz Hertel* (22 November 1692). A I,8.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *to Johann Jacob Julius Chuno* (20/30 November 1695). A I,12.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *to Elector Sophie* (August 1697). A I,14.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *to Antoine Verjus* (1 January 1700). A I,18.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *to Heinrich Ludolf Benthem* (14 May 1701). A I,19.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *to Annibale Marchetti* (24 August 1701). A I,20.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Mars Christianissmus* (1883). A IV,2.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704). A VI,6.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667). A VI,1.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Novissima sinica* (1697). A IV,6.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Observationes de principio Juris*. A IV,8.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Praestanda cavendaque* (1700). A IV,8.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Rationale fidei catholicae* (1685?). A VI,4.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Reunion der Kirchen* (1683). A IV,3.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis* (1688?). A VI,4.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sur la generosité* (1686/87). A VI,4.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Tentamen Expositionis irenicae* (1698). A IV,7.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Unvorgreiffliches Bedencken über eine Schrifft genandt Kurtze Vorstellung* (1698–1699). A IV,7.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Veritates Catholicae successive declaratae et injunctae* (1692). A IV,4.
Luther, Martin. *De servo arbitrio*.
Spinoza, Baruch. *Tractatus theologico-politicus*.

Literature

Antognazza, Maria Rosa. "The conformity of faith with reason in the 'Discours préliminaire' of the 'Theodicy.'" In *Lectures et interprétations des* Essais de théodicée *de G. W. Leibniz*, edited by Paul Rateau, Studia Leibnitiana Sonderhefte 40, 231–245. Stuttgart: Franz Steiner, 2011.
Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz on the Trinity and the Incarnation. Reason and Revelation in the Seventeenth Century*. New Haven, London: Yale UP, 2008.
Backus, Irena. "Leibniz and Augustine." *Augustinian Studies* 43 (2012): 179–199.
Backus, Irena. "The mature Leibniz on predestination." *The Leibniz Review* 22 (2012): 67–96.
Basso, Luca. "Kirche als res publica. Leibniz' Kirchenverständnis als Voraussetzung seiner Ökumenik," in *Leibniz und die Ökumene*, edited by Wenchao Li, Hans Poser and Hartmut Rudolph, Studia Leibnitiana Sonderhefte 41 (Stuttgart: Franz Steiner, 2012): 215–225.
Basso, Luca. *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005.
Eisenkopf, Paul. *Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche*, Beiträge zur ökumenischen Theologie 11. München, Paderborn, Wien: Schöningh, 1975.
Goldenbaum, Ursula. "Die Commentatiuncula de judice als Leibnizens erste philosophische Auseinandersetzung mit Spinoza nebst der Mitteilung über ein neuaufgefundenes Leibnizstück." In *Labora diligenter*, edited by Martin Fontius, Hartmut Rudolph and Gary Smith, Studia Leibnitiana Sonderhefte 29, 61–107. Stuttgart: Steiner, 1999.
Li, Wenchao. *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis*, Studia leibnitiana Supplementa 32. Stuttgart: Steiner 2000.

Link, Christian. "Leibniz' Auseinandersetzung mit der reformierten Konfession. Das Problem der Prädestination." In *Leibniz im Lichte der Theologien*, edited by Wenchao Li und Hartmut Rudolph, Studia leibnitiana – Supplementa 40, 209–226. Stuttgart: Steiner 2017.

Meder, Stephan. *Doppelte Körper im Recht. Traditionen des Pluralismus zwischen staatlicher Einheit und transnationaler Vielheit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

Pichler, Aloys. *Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen* I. 1869. Reprint Hildesheim: Georg Olms, 1965.

Pitassi, Maria-Cristina. *Le Philosophe et l'Écriture. John Locke exégète de Saint Paul*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 14, 1990.

Riley, Patrick. "Leibniz, Platonism and Judaism: The 1714 Vienna Lecture on The Greeks as Founders of a Sacred Philosophy." In *Leibniz und das Judentum*, edited by Daniel J. Cook, Hartmut Rudolph and Christoph Schulte, Studia Leibnitiana Sonderheft 34, 95–113. Stuttgart: Franz Steiner, 2008.

Riley, Patrick. "Leibniz' "Monadologie" 1714–2014." *Leibniz Review* 24 (2014): 1–27.

Riley, Patrick. *Leibniz' Universal Jurisprudence: Justice as the Charity of the Wise*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Roesler-LeVan, Claire. *Negotium Irenicum. L'union des Églises protestantes selon G. W. Leibniz et D. E. Jablonski*. Paris: Garnier, 2013.

Rudolph, Hartmut. "The Authority of the Bible and the Authority of Reason in Leibniz's Ecumenical Argument." In *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, edited by Marcelo Dascal, 441–447. Dordrecht: Springer, 2008.

Rudolph, Hartmut. "Hinweise in Leibniz' Korrespondenz mit Hermann von der Hardt." *Leibniz und das Judentum,* edited by Daniel J. Cook, Hartmut Rudolph and Christoph Schulte, Studia Leibnitiana Sonderheft 34, 209–220. Stuttgart: Franz Steiner, 2008.

Rudolph, Hartmut. "'Res publica christiana' and 'corpus mysticum:' Some Remarks on their Meaning in the Political Thought of Leibniz." *Studia Leibnitiana* 43/1 (2012): 24–35.

Saouma, Brigitte. "Les origines médiévales de la pensée de Leibniz sur les juifs et le judaisme." In *Leibniz und das Judentum*, edited by Daniel J. Cook, Hartmut Rudolph and Christoph Schulte, Studia Leibnitiana Sonderheft 34, 115–125. Stuttgart: Franz Steiner, 2008.

Sparn, Walter. "Leibniz' Theologie," In *Grundriss der Geschichte der Philosophie* 4.4[2], 1079–1090. Basel: Schwabe & Co, 2001.

Houtteville et les Modernes*

Carlo Borghero

1 Un tournant de l'apologétique

Le 25 février 1723, l'abbé Edme Mongin, en accueillant l'auteur à l'Académie française, définit *La Religion Chrétienne prouvée par les faits* comme « l'Ouvrage le plus intéressant qui puisse occuper la raison »[1]. Vingt ans plus tard, dans l'*Éloge* de l'académicien disparu, Marivaux parlera de l'œuvre de Houtteville comme de l'« ouvrage de la plus grande capacité d'esprit, et de la piété la plus persuasive qui ait peut-être paru en ce genre »[2].

Certes, il s'agissait d'exagérations rhétoriques dictées par les circonstances ; toutefois, après des années de disputes philosophiques et théologiques, cette « *Religion prouvée par les faits* » devait apparaître comme un tournant de l'apologétique et une victoire de l'exégèse testamentaire qui mettait en lumière la question essentielle, à savoir la vérité *historique* du christianisme. En raison de cette nouvelle approche, signalée par tous les critiques, l'œuvre de Houtteville fit « du bruit »[3] dès son apparition, mais elle ne fut pas exempte de critiques du fait qu'elle reconstruisait trop diligemment les arguments des incrédules, au

* Traduit de l'italien par Tomaso Berni Canani.

1 Edme Mongin, *Discours prononcez dans l'Académie françoise, le jeudy vingt-cinquième février MDCCXXIII, à la réception de M. l'abbé Houtteville* (Paris: J.-B. Coignard, 1723), 14 ; l'œuvre avait paru l'année précédente : Claude François Alexandre Houtteville, *La Religion chrétienne prouvée par les faits. Avec un Discours historique et critique, sur la Méthode des principaux Auteurs qui ont écrit pour ou contre le Christianisme depuis son Origine* (Paris: G. Dupuis, 1722). Sur Houtteville voir Antony McKenna, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734* (Oxford: Voltaire Foundation, 1990), 2:617–628 ; François Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique XVI^e^–XIX^e^ siècle* (Paris: Albin Michel, 1994), 78–86 ; Arnoux Straudo, *La fortune de Pascal en France au dix-huitième siècle* (Oxford: Voltaire Foundation, 1997), 50–55 ; Carlo Borghero, "Matières de fait. Procédure de preuve et systèmes du savoir aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles," *Bulletin annuel de l'Institut d'Histoire de la Réformation* 34 (2012–2013): 55–89 (ici 68–74).

2 "Discours prononcé le 4 Février 1743, par M. de Marivaux, lorsqu'il fut reçu à la place de M. l'Abbé Houtteville," in *Recueil des Harangues prononcées par Messieurs de l'Académie françoise, dans leurs Réceptions et en d'autres occasions, depuis l'établissement de l'Académie jusqu'à présent* (Paris: V. Brunet, 1763), 5:371. À l'exception du vol. 5, le reste de l'ouvrage a été imprimé par J. B. Coignard entre 1714–1787.

3 *Le Mercure* (mai 1722): 103.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_034

point de les rendre trop forts au vu de ses faibles réponses[4]. Selon les propos de d'Alembert dans son *Éloge de Houtteville*, on alla même jusqu'à forger le *bon mot* selon lequel le titre de l'œuvre aurait dû être en réalité *La Religion chrétienne détruite par les faits*[5] !

Le « Discours historique et critique » qui introduit l'œuvre subit lui aussi le même sort, jugé par les *Lettres à M. l'abbé Houtteville* comme un hommage à la mode de l'époque : les lecteurs aimaient « la methode des discours » parce qu'ils y trouvaient ce qu'ils savaient déjà et pouvaient se dispenser de lire l'œuvre.[6] Mais c'était là un jugement peu généreux : en effet, dans le long discours introductif l'auteur s'étend sur deux cents pages en une reconstruction théorique et historiographique intéressante des écrits d'apologétique, tentative appréciée par les gazettes littéraires qui consacrent à la présentation du « Discours » des articles distincts de ceux qui examinent l'œuvre[7].

2 Preuves de fait et choix philosophiques

Certes, le poids attribué aux preuves historiques a une place importante dans la *Religion chrétienne prouvée par les faits*. Houtteville met à profit les enseignements donnés par Antoine Arnauld dans la quatrième partie de la *Logique ou l'Art de penser* au sujet des critères servant à vérifier la vérité d'un fait témoigné ou rapporté par les histoires. La croyance dans la religion chrétienne a des fondements solides parce qu'elle ne fait pas appel uniquement aux mystères qui dépassent les possibilités cognitives de l'homme mais aussi aux faits historiques racontés dans les Évangiles. Il s'agit de la preuve de fait, dont la clarté fait en sorte que la foi « marche sur les traces de la lumière », ajoutant au « côté ténébreux » représenté par les mystères le « côté clair » des vérités connues

4 Louis Moreri, *Le Grand Dictionnaire historique, ou le Mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, nouv. éd. (Paris: chez les Libraries associés, 1759), 6:99.

5 Jean Le Rond d'Alembert, "Éloge de Claude-François Houtteville, abbé de Saint-Vincent de Bourg," in *Histoire des membres de l'Académie française, morts depuis 1700 jusqu'en 1771. Pour servir de suite aux Éloges imprimés et lus dans les séances publiques de cette compagnie*, 6 vol. (Paris: Moutard, 1787), 5:63–106 (ici 68).

6 Claude-René Hongnant et Pierre-François Guyot Desfontaines, *Lettres de M. l'abbé *** à M. l'abbé Houtteville, au sujet du livre de "La Religion chrétienne prouvée par les faits"* (Paris: N. Pissot, 1722), II, 18–20.

7 Voir *Journal des sçavans* (février 1722): 102–108 (ici 102) ; (mars 1722): 161–167 ; *Mémoires pour l'histoire des Sciences et des beaux Arts* (dorénavant *Journal de Trévoux*) (juin 1722): 956–983 ; (juillet 1722): 1154–1181.

avec évidence[8]. En effet, il existe différents types de preuves (métaphysiques, de sentiment, morales, de fait), dont chacune est, « dans son ordre », en mesure de produire une « évidence propre et indépendante » ; mais parmi celles-ci, seules les preuves *morales* et *de fait* sont à la portée de tous. Cependant, alors que les preuves morales n'atteignent qu'une *présomption* de certitude, les preuves de fait reposent sur des événements incontestables et authentiques, dont la « grande évidence » est en mesure de produire dans tous les esprits « la plus entiere certitude » à laquelle peut parvenir l'esprit humain dans des matières qui sont « indémonstrables par elles mêmes »[9]. Elles présentent donc les avantages déjà signalés par Arnauld dans l'*Art de penser :* elles ajoutent à l'évidence de la preuve l'argument du consensus, elles reposent sur la certitude de l'expérience sensible, elles font appel à des principes moraux propres à la nature humaine, elles sont à l'abri des sophismes des raisonnements subtils. C'est pourquoi, la question de la validité des preuves de la religion chrétienne est centrée sur la vérification des règles de la critique qui définissent une vérité de fait et sur le caractère inchangé de la transmission des témoignages des Évangiles[10].

Houtteville parvient à identifier sept caractères qui rendent un fait incontestable, qui concernent le fait en soi, les témoins ou la tradition qui le rapporte. Toutes ces conditions sont évidemment respectées par le récit des Évangiles, y compris la possibilité des miracles, niée par Spinoza au nom de la nécessité et du caractère immuable des lois de la nature[11]. Houtteville oppose à Spinoza sa propre doctrine, présentée avec la teinture malebranchiste de la simplicité des voies de la providence, selon laquelle les miracles doivent être entendus comme « une suite de l'harmonie des loix générales »[12]. C'était un choix hardi, qui coûtera à Houtteville de nombreuses et violentes contestations : en effet, affirmer qu'un miracle « c'est un Fait rare, dont la liaison avec sa cause surpasse nos connoissances »[13] équivaut à le traiter à l'instar d'un ' prodige ' naturel quelconque, invalidant ainsi le caractère divin de la religion des Évangiles.

La question des miracles montre avec évidence comment la fixation des règles de la croyance dans les preuves de fait comporte des choix philosophiques. C'est Houttevile lui-même qui l'admet lorsqu'il présente le *cogito* cartésien comme la plus simple des *preuves de fait*, en mesure de soutenir toute

8 Houtteville, *La Religion chrétienne*, 3.
9 Ibid., 4.
10 Ibid., 15.
11 Ibid., 22–23.
12 Ibid., 24–25.
13 Ibid., 29.

l'architecture du système philosophique le plus accepté par la raison[14]. L'enseignement de Jésus-Christ est une doctrine *philosophique* qui s'affirme non pas parce qu'elle repose sur une source révélée mais parce que le caractère *raisonnable* de son contenu la rend supérieure aux obscurités métaphysiques des doctrines rivales. C'est ce que révèle un *lapsus* linguistique (*ce systême*) dont Houtteville lui-même perçoit le caractère paradoxal au point qu'il se sent en devoir de le justifier par les raisons de la synthèse, sans toutefois le désavouer ni y renoncer dans les éditions suivantes[15].

On ne doit donc pas s'étonner si le « Discours historique et critique » placé en tête de l'œuvre vise à compléter l'appareil des preuves factuelles qui est à l'origine de sa renommée. L'histoire racontée par le « Discours » est divisée en trois périodes qui représentent autant de saisons de l'incrédulité et du discours apologétique. La première période, qui arrive jusqu'au quatrième siècle, est celle des premières apologies pour combattre les accusations des gentils et de la fixation de l'orthodoxie. La période suivante va de Constantin jusqu'à la chute de l'Empire romain d'Orient et est caractérisée par l'affirmation définitive du christianisme sur le monde païen et sur l'idolâtrie, mais aussi par la confrontation avec le judaïsme et l'affrontement entre les grandes hérésies chrétiennes, à commencer par l'arianisme. Il va de soi que Saint Augustin y occupe une place privilégiée, mais, en parlant de scolastique, Houtteville saisit l'occasion pour soustraire Aristote au mépris avec lequel on a coutume de le traiter : le Stagirite, non seulement est supérieur à Platon, mais il égale les modernes sur de nombreux points et n'est pas aussi « irreconciliablement opposé qu'on le pense, aux principes généraux de la Philosophie régnante », c'est-à-dire au cartésianisme[16].

Bien entendu, pour comprendre l'attitude de Houtteville à l'égard des auteurs modernes, la période la plus intéressante de l'histoire de l'apologétique est la dernière, qui commence avec le rétablissement des lettres grâce aux humanistes du XV^e^ siècle et se poursuit jusqu'à l'époque la plus récente. La conviction que l'étude des Écritures doit se conjuguer avec celle de l'histoire et des langues n'aurait pas été atteinte sans les institutions voulues par François I^er^ ni sans les controverses suscitées par l'apparition de Luther et de Calvin, auxquelles on doit la ferveur renouvelée des études. C'est sur cette toile de fond que Houtteville situe les œuvres de Philippe de Mornay et de Juan Luis Vives.

14 Ibid., 11–12.

15 Houtteville, "Discours historique et critique sur la méthode des principaux auteurs qui ont écrit pour et contre le Christianisme depuis son origine," in *La Religion chrétienne*, XII.

16 Ibid., CXLII.

Mais pour un développement complet de l'apologétique il fallait se débarrasser de la vieille philosophie : c'est ce qui a lieu avec Descartes qui a libéré la raison d'un long esclavage. Tout alors s'imbibe du nouvel esprit cartésien : les écrits sur la religion, eux aussi, prirent part à ce « changement universel » et devinrent « plus raisonnez, plus exacts, et plus nerveux »[17]. L'œuvre célèbre de Grotius sur la vérité de la religion chrétienne en est la preuve[18].

Cependant le véritable novateur de l'apologétique moderne fut Pascal, lequel « marchoit moins à la suite qu'à côté même de Descartes ». Pascal se consacra à l'apologétique dans le but d'élever la vérité de la religion chrétienne « au dégré de certitude et même d'évidence où sont les choses les plus constantes parmi les hommes »[19]. Un programme malheureusement inachevé mais dont on possède suffisamment d'informations grâce à l'œuvre des « auteurs amis de M. Pascal », qui ont recueilli ses propres paroles concernant son projet de renoncer aux preuves « métaphysiques et abstraites » pour réussir à « prouver Dieu en le faisant sentir » au cœur de l'homme malgré la misère de sa condition[20]. Pascal a donc ouvert la nouvelle voie des preuves historiques vérifiées à travers la *critique* (« qui n'est qu'une raison plus exercée »), en mesure de fournir des fondements « inébranlables de certitude » : un dessein « magnifique et somptueux » dont l'« opulence » nous reste à travers le témoignage des *Pensées*[21].

En attendant, la Réforme avait donné naissance à de nombreuses sectes d'enthousiastes, de millénaristes, d'anabaptistes et de gnostiques. L'apologète s'attarde avec une attention particulière sur Lelio et Fausto Socini, dans la doctrine desquels il trouve un condensé de l'ancien arianisme[22], mais il n'oublie pas d'autres ennemis de la religion chrétienne, comme Pomponazzi, Thomas Browne et Hobbes, même si l'allusion à ce dernier ne concerne que l'utilisation politique de la religion[23]. Toutefois, le véritable danger provient de Spinoza. Le *Tractatus theologico-politicus* est en effet une démolition systématique de la certitude de la révélation, qui remet en question la sagesse des prophètes, le caractère élu du peuple juif et l'exceptionnalité de son histoire, les miracles, l'authenticité des Écritures, sujettes comme toutes les histoires à l'examen de la raison[24]. Mais cette « théologie libertine » n'était que la prémisse d'un

17 Ibid., CLI.
18 Ibid., CLIII.
19 Id.
20 Ibid., CLV.
21 Ibid., CLVI–CLVII.
22 Ibid., CLXI.
23 Ibid., CXCIII.
24 Ibid., CLXVII.

autre ouvrage encore plus dangereux, « sa *Morale* où donnant carrière à ses méditations philosophiques, il met son lecteur dans le sein de l'athéisme »[25]. Houtteville réfute rapidement l'unicité de la substance en se servant des *Réflexions sur l'athéisme* du Père Tournemine (mais il connaît aussi les écrits sur Spinoza de Lamy, Bayle et Jaquelot), pour conclure que les partisans d'un système aussi absurde ont été aveuglés par l'appareil géométrique de l'*Ethica*[26].

Quant au front opposé aux incrédules, Houtteville parle avec respect du protestant Abbadie, mais il estime que le sommet de l'apologétique moderne a été atteint par Bossuet, Huet, Fénelon. Des trois, c'est Pierre-Daniel Huet qui l'intéresse le plus, parce qu'il s'est avancé plus que tout autre dans l'histoire sacrée et profane et a su donner, avec la *Demonstratio evangelica*, une réponse aux doutes semés par Spinoza. L'appréciation pour celui qui l'a précédé dans la voie de la critique et des preuves de fait ne voile pas le regard de Houtteville qui a recours aux recherches chronologiques de Marsham pour signaler les limites du diffusionisme de Huet et mettre en lumière les dangers que peut constituer, pour le christianisme, la thèse de la ressemblance des cérémonies des peuples idolâtres avec les cérémonies juives et chrétiennes : elle peut produire des effets différents de ceux souhaités par Huet, en suggérant qu'à l'origine des cultes juifs et chrétiens il y ait eu les cultes pratiqués par les païens[27].

L'*excursus* de Houtteville entre apologistes et incrédules se clôt avec Bayle, que l'auteur de la *Religion prouvée chrétienne par les faits* déclare ne pas vouloir confondre avec « ceux qui nous ont déclaré la guerre » [28]: il lui reconnaît, au contraire, le mérite d'avoir « quelquefois combattu pour nous, et prêté la main à nos victoires », même s'il a établi des principes dont il était facile d'abuser et dont il aurait désavoué les conséquences[29]. Mais cet esprit subtil, auquel la nature a donné le talent à la fois d'un métaphysicien et d'un érudit curieux et élégant, s'est appliqué davantage à multiplier les doutes plutôt qu'à les dissiper, révélant son dessein de « nous faire entrer en défiance de toutes nos lumières » dans le but de « nous rendre la raison même suspecte »[30]. Le refus de la distinction entre ce qui est *au-dessus* et ce qui est *contre* la raison entraîne en effet l'impossibilité de répondre aux objections de la raison contre la foi. Il s'agit pour l'apologiste d'une distorsion évidente. Mais l'on sait que les sophismes « d'un Philosophe d'éclat » sont accueillis comme s'il s'agissait de

25 Ibid., CLVIII.
26 Ibid., CLXXVI.
27 Id.
28 Ibid., CXCIII.
29 Ibid., CXCIV.
30 Id.

démonstrations, c'est pourquoi seul un autre philosophe, ce Leibniz « à qui toutes les sciences ont des obligations si étroites », pouvait rétablir « la distinction judicieuse que M Bayle vouloit ébranler »[31]. C'est ce que le philosophe allemand fait dans la *Théodicée,* où il montre que les vérités sont d deux types : les vérités « éternelles », que la foi ne peut contredire, et les vérités « positives et physiques », que la foi peut en revanche contester. En effet, autour de ces vérités, dénuées de nécessité géométrique, le raisonnement ne peut être « démonstratif » mais seulement « vraisemblable », et donc sans force contre les mystères de la religion qui dépassent la raison mais ne s'y opposent pas[32].

3 Houtteville et ses critiques

À son apparition, la *Religion chrétienne prouvée par les faits* partagea les lecteurs tout d'abord à cause de son style[33]. Mais le public fut aussi désorienté par l'œuvre elle-même : c'est ce dont témoigne *Le Mercure* qui, donnant la nouvelle de la publication imminente d'un recueil de *Lettres* à Houtteville, exprimait le souhait qu'elles puissent aider le public « à rendre une exacte justice à un ouvrage également loüé et blâmé avec excès »[34].

Les *Lettres* étaient l'œuvre de deux auteurs : le jésuite Hongnant, qui en avait rédigé les dix-huit premières, et le lettré Guyot Desfontaines, qui avait remanié le style des celles de Hongnant en ajoutant deux autres lettres entièrement écrites par lui-même. En plus d'avancer des réserves sur le style de l'œuvre, les auteurs déplorent les faiblesses du « discours préliminaire », qui passe sous silence quelques-uns des plus célèbres apologistes, en particulier Isaac Jaquelot, réfutateur d'Épicure et de Spinoza, oublié en faveur de son rival Bayle « qui jamais n'a fait de Livres pour établir et défendre la Religion »[35].

31 Ibid., cxcv.

32 Ibid., cxcv–cxcvi.

33 Voir, parmi les critiques, la *Lettre à M. l'abbé H****** (s.l.: s.n., 6 mars1722), attribué au lettré Jean-Baptiste Souchay. La *Lettre,* quasiment identique dans la substance mais attribuée à l'abbé de Grécourt, fut republiée dans la *Bibliothèque françoise ou Histoire littéraire de la France* 2 (1723): partie 2, art. I, 164–167. Voir aussi la lettre anonyme, "Lettre écrite en Province au sujet du Livre de la Religion Chrétienne prouvée par les faits," *Journal de Trévoux* (août 1722): 1329–1346 (ici 342 et 1345). Le premier compte rendu de l'œuvre de Houtteville sur *Le Mercure* avait en revanche fait l'éloge du style de l'œuvre (*Le Mercure,* mai 1722): 103.

34 *Le Mercure*(août 1722): 139.

35 Hongnant et Guyot Desfontaines, *Lettres à M. l'abbé****, II, 21.

Mais ils condamnent aussi le mépris envers Platon et nient que la philosophie aristotélicienne soit compatible avec les principes du cartésianisme. *Aristote Cartesien* serait un titre heureux si Houtteville avait l'audace d'écrire une telle œuvre[36]. En passant au texte de la *Religion prouvée par les faits,* les critiques contestent à l'auteur le fait de ne pas avoir préalablement prouvé l'authenticité des écrits du Nouveau Testament et d'être trop proche de Malebranche en ce qui concerne l'incompréhensibilité des mystères de la religion chrétienne[37]. Mais ces critiques accusent surtout Houtteville d'avoir considéré les miracles, de manière semblable à ce que faisaient Spinoza et d'autres « impies », comme des effetes rares mais naturels, avec le résultat d'en étendre démesurément le nombre jusqu'à considérer comme tels toutes les expériences rares et inexplicables dont foisonnent les mémoires scientifiques. Ainsi rend-on chimériques les preuves de la religion qui reposent sur les miracles[38]. Tous ces reproches reposent sur le jugement d'inaptitude que les auteurs des *Lettres* portent sur Houtteville apologiste : il a exposé abondamment les raisons des incrédules sans savoir les réfuter et, au contraire, par son hypothétique « système des miracles naturels », il a contribué à fournir des armes au spinozisme[39].

Le Père Hongnant était un professeur de philosophie et de théologie qui faisait partie de la rédaction des *Mémoires de Trévoux.* Desfontaines avait lui aussi été jésuite mais avait quitté l'ordre en 1715. Ses contemporains le considéraient comme un critique dénué de modération et un personnage équivoque. Avec Houtteville, il se serait comporté de manière ambiguë, si l'on croit à la rumeur recueillie par d'Alembert qu'il était l'auteur des éloges de la *Religion prouvée par les faits*, publiés dans le *Journal des Savans*, auquel il collaborait, et parus sous un autre nom dans certaines brochures[40]. L'autre critique principal de Houtteville, l'orientaliste Étienne Fourmont, professeur de Langue juive au Collège Royal, avait une bien autre stature. En écrivant sous le pseudonyme du rabbin Ismael ben Abraham, Fourmont s'élève contre la prétendue perfection du dessein apologétique pascalien que la *Religion prouvée par les faits* se promettait de poursuivre et lance une attaque très dure contre les éditeurs de l'édition de

36 Ibid., 36–37.

37 Ibid., III, 55–56.

38 Ibid., 58–62 ; XX, 21–25.

39 Ibid., III, 67. La même accusation se retrouvera plus tard chez le ministre réformé David Renaud Boullier, "Digression sur la nature des miracles," in *Court examen de la thèse de M l'Abbé de Prades, et Observations sur son apologie*, (Amsterdam: M.M. Rey, 1753), 128–142.

40 Voir D'Alembert, *Éloge de Houtteville,* 84.

Port-Royal des *Pensées* et contre Houtteville lui-même[41]. Selon le jugement de l'orientaliste, Pascal et ses amis ignorent complètement les règles de la critique, au point qu'un coup d'œil aux *Pensées* suffit pour comprendre que l'auteur n'a jamais été en contact avec les études érudites, ne connaît ni les auteurs ni les commentateurs, n'a jamais vu un juif ou un mahométan, ignore les langues et est donc incapable de juger la force des preuves tant vantées[42]. Quant à Houtteville, il a écrit une œuvre désordonnée et dénuée de sagesse rhétorique, qui néglige le rôle des prophètes, sous-estime « les adversaires difficiles à desarmer » qui se trouvent dans la synagogue et l'incapacité à répondre à leurs objections de la part des Pères[43], dont il passe sous silence les nombreuses doctrines hétérodoxes au sujet de l'esprit, de la préexistence des âmes, du mysticisme et du millénarisme[44]. Bref, des objections de poids, en particulier contre la manière dont Houtteville a reconstruit la première période de l'apologétique chrétienne, à laquelle les journaux de l'époque donnèrent beaucoup d'importance[45].

Houtteville met à profit les observations qui lui ont été faites en apportant de nombreuses « corrections judicieuses » dans la deuxième édition de la *Religion chrétienne prouvée par les faits*, parue en 1740 et « très bien reçue »[46]. Une des corrections les plus significatives concerne John Craig, le mathématicien qui avait appliqué le calcul des probabilités au processus de dégradation de la certitude des vérités des Évangiles jusqu'à prévoir la date de la fin du monde comme conséquence de la disparition de la certitude de la foi en Jésus-Christ. En 1722, Houtteville avait fondé ses objections sur la distinction entre l'*impression* engendrée par un fait sur les esprits et la *conviction* produite par les preuves de l'événement, qui n'est pas sujette à s'affaiblir avec le temps[47]. Maintenant, il ajoute une digression sur la spécificité de la certitude historique, pour laquelle il utilise une dissertation de Nicolas Fréret[48], qui avançait dans la voie

41 Voir [Étienne Fourmont], *Lettre de R. Ismael ben Abraham, Juif converti, A M. l'Abbé Houteville sur son livre intitulé La Religion chrétienne prouvée par les faits* (Paris: C. L. Thiboust, 1722), 155 ; 166–167.

42 Ibid., 146–148 ; 152–154.

43 Ibid., 42.

44 Ibid., 69–79.

45 Voir *Journal des sçavans* (décembre 1722): 641–649 ; *Le Mercure*, (janvier 1723): 104–112.

46 D'Alembert, *Éloge de Houtteville*, 71.

47 Houtteville, *La Religion chrétienne*, éd.1722, 338.

48 Houtteville, *La Religion chrétienne prouvée par les faits. Par M. l'Abbé Houtteville de l'Académie Françoise*, nouv. éd., 3 vol. (Paris: G. Dupuis, 1740), 3:14–16 ; voir Nicolas Fréret, "Réflexions sur l'étude des anciennes histoires, et sur le dégré de certitude de leurs preuves (17 mars 1724)," *Histoire de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres, avec les Mémoires de Littérature tires des Registres de cette Académie*, 26 (1729): 148.

de la défense de l'autonomie épistémologique des connaissances historiques, déjà parcourue, après *l'Art de penser*, par Huet, Filleau de La Chaise et Bayle.

Parmi les parties entièrement nouvelles, signalons en particulier la réponse à l'objection des déistes pour lesquels l'évidence *historique* des faits de l'Évangile serait de toute manière insuffisante pour compenser l'évidence *métaphysique* de l'absurdité des dogmes[49]. Houtteville réplique en affirmant que comparer l'évidence de choses de nature et d'espèces différentes, comme les faits et les mystères, équivaut à enfreindre les règles les plus élémentaires du raisonnement. En effet, l'évidence n'est autre que la perception ou la connaissance claire et distincte d'une chose unie à la conscience qu'elle ne nous trompe pas ; c'est pourquoi elle ne connaît aucun degré mais, une fois atteinte, « elle a toute la précision, tout l'éclat qui lui conviennent, et qu'elle peut avoir dans son ordre »[50].

Certes, on pourrait objecter que la proposition ‹ César a existé › ne peut exclure l'impossibilité du contraire, contrairement à la proposition ‹ le tout est plus grand que la partie ›, et reproposer sur cette base la graduation des évidences. En répondant à cette objection, Houtteville enrichit le cadre ‹ cartésien › de son raisonnement avec l'apport de matériaux leibniziens : de la distinction entre deux types de propositions il ne s'ensuit pas une moindre évidence de la proposition de fait par rapport à la proposition spéculative, mais seulement que l'une est une vérité contingente et que l'autre est nécessaire, ce qui ne comporte aucune conséquence sur les degrés de clarté et même de certitude des deux propositions. C'est pourquoi il ne reste qu'à trouver la manière de les concilier[51].

Cette conclusion a des implications apologétiques évidentes parce qu'elle empêche que l'évidence des faits historiques des Évangiles puisse être mise en question ou réfutée par l'évidence de l'absurdité des dogmes chrétiens, comme le prétendraient les déistes. Houtteville s'attache à éviter que de l'obscurité des dogmes puisse découler leur absurdité et retourne contre les déistes l'argument lockien selon lequel la raison n'est autre que la perception de l'accord ou du désaccord entre les idées, utilisé par John Toland dans l'œuvre *Christianity not mysterious* pour affirmer les droits de la raison par rapport à la révélation et conclure que dans les Évangiles il n'y a rien de contraire ou de supérieur à la raison[52]. Pour affirmer l'absurdité et l'incompréhensibilité d'une proposition,

49 Houtteville, *La Religion chrétienne*, éd. 1740, 3:193–197.

50 Ibid., 200.

51 Ibid., 205–206.

52 Voir John Toland, *Christianity not mysterious*, (London, s.n., 1696) (Facsimilé Stuttgart: Frommann, 1964), III.ii.8–19, 75–85.

comme le font les déistes, il faudrait avoir une connaissance appropriée et complète des idées qu'elle renferme, mais cela supposerait que la raison humaine puisse avoir une connaissance accomplie de la divinité[53].

Houtteville est convaincu d'avoir vaincu le pyrrhonisme et d'avoir réussi à triompher sur les déistes, lesquels seront contraints d'admettre que « les prodiges de l'Evangile sont au rang de ce qu'il y a de plus authentique dans l'Histoire »[54]. La réponse aux objections de ses contemporains est résumée dans la longue « Préface » à la nouvelle édition, dans la « Lettre » sur les miracles qui suit la « Préface », dans quelques variantes du « Discours historique » et dans la « Dissertation sur les faux principes des Incrédules » ajoutée à la fin de l'œuvre. La « Préface » de 1740 vise l'attitude des « politiques superficiels » et « zelés sans science », qui estiment inutiles, voire nuisibles, les écrits d'apologétique, ôtant toute défense à la religion chrétienne au moment même où elle est rendue nécessaire par l'astuce des incrédules, de plus en plus difficiles à démasquer, et par la propagation du « monstrueux système de la *Tolérance* » qui permet à quiconque d'être l'arbitre « de ses opinions particulières » et libre « de se composer à son gré sa propre religion »[55].

Lorsqu'il passe à l'examen analytique des principales objections qui lui sont adressées, Houtteville en identifie quatre : ne pas avoir répondu de manière appropriée à la négation par Spinoza de la possibilité des miracles, ne pas avoir prouvé préalablement l'authenticité des Évangiles, avoir été trop zélé dans la reconstruction détaillée des arguments des incrédules et ne pas avoir su les réfuter, avoir écrit dans un style inapproprié aux matières des controverses. L'auteur se libère rapidement de la dernière objection et n'a pas de difficulté à admettre que la deuxième était pertinente et qu'il y a donc remédié dans cette nouvelle édition. Bien entendu, les efforts principaux de l'auteur sont destinés à s'affranchir de l'accusation portée contre sa doctrine des miracles. Houtteville avait immédiatement répondu dans la « Lettre » du 18 mars 1722 (republiée dans l'édition de 1740), en y annonçant une réplique plus ample dans une nouvelle édition de l'œuvre[56]. Ici, il nie fermement avoir affaibli la notion de prodige et avoir fourni des armes à l'impiété qu'il aurait dû combattre. Il s'agit d'une incompréhension de la part de ses lecteurs, auxquels le caractère de rétorsion de son argument contre Spinoza a échappé[57]. Néanmoins, tout

53 Houtteville, *La Religion chrétienne*, éd. 1740, 209.

54 Ibid., 219.

55 Ibid., "Préface," 1:VIII.

56 Voir la "Lettre de M. l'Abbé Houtteville à M*** au sujet de quelques Difficultez faites sur le Livre de La religion chrétienne prouvée par les faits", Paris, 18.3.1722, in *La Religion chrétienne,* éd. 1740, 1:XLIV–LII.

57 Houtteville, "Préface," in *La Religion chrétienne*, éd. 1740, 1:XIV.

en rappelant qu'il entend les miracles « comme le grand nombre des Théologiens », et en admettant avoir été imprudent puisqu'il n'a pas averti au préalable qu'il n'allait se servir de son hypothèse que pour un usage polémique, Houtteville semble défendre ce que lui-même qualifie d'« extravagance » : même s'il avait dit que les miracles appartiennent à l'ordre naturel, il n'y aurait rien eu de blâmable dans cette affirmation, parce qu'il s'agit d'une opinion qui « dans le fond n'intéresse en rien la saine doctrine » et compte de nombreuses autorités, à commencer par Saint Augustin[58].

L'auteur se défend aussi avec vigueur de l'accusation selon laquelle il aurait reconstruit avec un excès de zèle les arguments des incrédules et qu'il les aurait combattus avec des arguments trop faibles. La probité dans la présentation des raisons des impies est une constante des plus importants apologistes de la religion chrétienne[59]. La faiblesse présumée de ses arguments a été dénoncée par des théologiens, des déistes et des lecteurs superficiels : aux premiers, Houtteville réplique qu'il a utilisé ce qui a été écrit de meilleur contre les difficultés réfutées, au point que les théologiens n'y ont rien ajouté de nouveau ; aux deuxièmes, que leur objection n'est qu'une façon de se dérober faute d'avoir de véritables arguments ; aux derniers, que le manque apparent de force démonstrative de ses arguments est en réalité le fruit inévitable de l'incapacité des lecteurs pressés et distraits de percevoir les liens entre les principes et les conséquences[60]. Aucun argument ne serait d'ailleurs en soi suffisant pour convaincre un incrédule obstiné puisque les arguments des apologistes parlent à la raison alors que la véritable foi du chrétien est un fait du cœur[61]. Seule la grâce peut modifier le cœur des hommes et l'apologétique doit se limiter à montrer le caractère raisonnable de la foi et la solidité de ses fondements, c'est-à-dire à fixer quelques vérités « préliminaires »[62].

Mais c'est surtout dans la longue « Dissertation » placée à la fin du troisième livre de l'œuvre que Houtteville résume ses convictions en critiquant les différents *systèmes* des incrédules. Il s'agit d'un développement « accessoire » par

58 *Ibid.*, xvii. L'explication des miracles donnée par Houtteville ne persuadera pas : voir Boullier, "Digression sur la nature des miracles," 128–142.

59 Dans la "Lettre de M. l'Abbé Houtteville", l'auteur s'était rapporté à l'exemple de Roberto Bellarmino et avait rappelé l'utilisation polémique que les protestants ont faite de son œuvre apologétique en ne publiant dans le *Bellarminus orthodoxus* que les opinions réfutées, sans les « victorieuses réponses de l'Auteur » (*La Religion chrétienne,* éd. 1740, 1:XLVIII).

60 Houtteville, "Préface," éd. 1740, 1:XXIV-XXXVII.

61 Ibid., XLI.

62 Ibid., XLIII.

rapport au noyau fondamental de l'œuvre qui traite des preuves de fait[63], cependant, aux fins de la complétude du dessein apologétique, ce qui est accessoire devient principal. Comme dans le « Discours historique », ce qui est au centre est ici aussi une discussion philosophique sur l'incrédulité contemporaine, dans laquelle les « preuves de fait » de la religion chrétienne ont un rôle secondaire. C'est Houtteville lui-même qui l'admet lorsqu'il affirme avoir dû abandonner les preuves de fait pour entrer dans le domaine de la métaphysique et riposter avec les arguments de la raison démonstrative à la thèse de ceux qui prétendent l'évidence dans ces matières, méprisant avec suffisance les raisons de la critique[64]. Il s'agit donc de montrer que tous les « systèmes » que l'on oppose à l'Évangile ne reposent que sur « des fondemens ruineux » et « des prétextes ou frivoles, ou déraisonnables »[65]. Ce n'est pas une entreprise facile car « les Incrédules ne font point Corps », c'est-à-dire qu'ils n'ont pas une doctrine « fixe et symbolique », mais chacun d'entre eux suit « sa route particulière »[66].

Dans la confrontation philosophique aussi, qui fait souvent émerger le malebranchisme de Houtteville, la réponse de l'apologiste est toujours la même : la religion chrétienne n'impose aucune croyance en quelque chose de contraire à la raison mais seulement la soumission à l'autorité divine pour croire quelque chose qui est au-dessus de la raison. Sous cet aspect, la religion chrétienne se présente comme un équilibre raisonnable de « lumière » et d'« autorité »[67], puisque les règles de la critique dont on se sert pour prouver l'évidence des miracles sont les mêmes que celles que l'on utilise pour n'importe quelle vérité de fait[68]. Mais l'incrédulité moderne avait emprunté aussi une autre voie : se cacher derrière la réduction du christianisme à une pure morale fondée sur la seule règle évangélique de la charité[69]. Dans ce cas aussi, le caractère raisonnable de la foi chrétienne invoqué par le déiste n'est pas suffisant : l'obscurité de l'Écriture, et donc l'impossibilité d'une interprétation qui prenne appui sur la seule raison individuelle, impose en effet que le croyant soit guidé dans sa lecture, contrairement à ce que voudrait l'exégèse protestante[70]. Houteville

63 Ibid., xliv.

64 Voir Houtteville, "Dissertations sur les faux principes des Incrédules, où l'on examine les divers systêmes qu'ils opposent à la Religion Chrétienne," in *La Religion chrétienne*, éd. 1740, 3:253–331 (ici 255–256).

65 Ibid., 255.

66 Ibid., 308.

67 Ibid., 269.

68 Ibid., 271–272.

69 Ibid., 285.

70 Ibid., 188.

peut encore moins accepter la thèse d'une origine humaine du christianisme comme de toutes les autres religions, que cette origine soit ramenée à la *Politique* des souverains et des législateurs ou que la source des cultes soit identifiée dans l'*orgueil* de l'homme[71]. Même lorsqu'ils opposent « notre néant » à la grandeur de Dieu, les déistes sont suspects, et leur humilité est une « humilité trompeuse et hypocrite » qui n'imagine un Dieu lointain que pour « secouer son joug, se mettre à sa place, et reverser toute subordination »[72]. Houtteville ne semble pas effleuré par le doute que ce parcours puisse avoir commencé à partir de la constatation de la misère de l'homme sur laquelle Pascal avait fondé son apologétique. Un doute qui sera en revanche insinué par d'Alembert.

4 Un modèle pour les apologistes modernes

Les contemporains de Houtteville apprécièrent son effort pour prendre en considération les critiques reçues à l'occasion de la première édition de 1722. Le *Journal des sçavans* fournit dans plusieurs articles un compte rendu de l'édition de 1740[73], en donnant une évaluation positive des réponses de Houtteville à ses critiques et en s'attardant sur les nouvelles parties. L'adhésion aux contenus va même jusqu'à s'accompagner maintenant d'éloges pour le style de la « Dissertation » conclusive[74].

Le *Journal de Trévoux*, qui avait manqué le rendez-vous avec l'édition de 1740, se rachète en 1750 en consacrant deux articles à l'édition posthume de 1749[75]. Maintenant les jésuites apprécient le « grand » « Discours historique et critique », défini comme « une des belles productions de notre siècle »[76], montrent une certaine complaisance pour les améliorations introduites, font l'éloge des parties sur l'inspiration des livres attribués à Moïse et sur les prophètes comme exemples de « vrai goût de la bonne controverse »[77], vantent les mérites de la « Dissertation » ajouté en conclusion de l'œuvre[78].

71 Ibid., 305–308.

72 Ibid., 323.

73 Voir *Journal des sçavans* (avril 1740): 236–245 ; (mai 1740): 296–303 ; (juillet 1740): 418–447.

74 *Journal des sçavans* (juillet 1740): 423.

75 Voir Houtteville, *La Religion chrétienne prouvée par les faits,* 4 vol., (Paris: P.-G. Le Mercier, 1749) ; et *Journal de Trévoux* (janvier 1750): 21–40 ; (mars 1750): 643–662.

76 Ibid., (janvier 1750): 23–24.

77 Ibid., 39.

78 Ibid., (mars 1750): 659.

Dans son *Éloge de Houtteville*, publié en 1787, d'Alembert regrette que la *Religion prouvée par les faits* soit désormais peu lue, parce que submergée par la multitude d'écrits apologétiques contre les prétendus athées, déistes, spinozistes, matérialistes et encyclopédistes[79], engendrés par l'ambition d'atteindre la renommée littéraire, serait-ce en allant jusqu'à forcer les opinions d'auteurs illustres. C'est dans ce contraste que réside la grandeur de Houtteville, lequel ne combattait que « les véritables Adversaires de la Religion, sans lui en chercher d'imaginaires » au lieu de « se déchaîner avec tant de fureur contre des Philosophes paisibles »[80]. Et il avait raison car l'incrédulité s'anéantit toute seule. C'était l'avis que partageait Houtteville qui, selon un ami qui en aurait recueilli les confidences, se serait dit convaincu que la vérité des dogmes de la religion est si certaine qu'elle mérite le même traitement que celui que l'on réserve aux vérités de la géométrie : de même que les mathématiciens qui ne font pas l'effort de réfuter les bêtises sur la quadrature du cercle, la trisection de l'angle, le mouvement perpétuel, de même les apologistes devraient éviter d'attaquer avec autant de violence « l'audace de quelques étourdis », qui ne lancent contre la tour bien armée de la religion qu'« une pugnée de sable ». Tel est donc l'enseignement « privé » de Houtteville, qui devient pour d'Alembert le modèle que les « Apologistes modernes » devraient suivre[81].

D'Alembert va jusqu'à défendre Houtteville des attaques de ses contemporains en se servant, lui si exigeant sur la rigueur des raisonnements, d'arguments *ad hominem*[82]. Pourtant, la syntonie entre d'Alembert et Houtteville est pour le moins suspecte, comme le prouve la façon dont d'Alembert parle de Pascal, dont il cite de nombreux passages sur la misère de l'homme pour conclure, dans le sillage de son maître Voltaire, que le philosophe janséniste a laissé un héritage pyrrhonien en montrant que le christianisme ne peut pas être prouvé par la raison[83]. Certes, bien qu'avec toutes ses limites et son ingénuité, Houtteville est un géant par rapport au Berruyer objet de l'ironie de d'Alembert comme il l'avait été de celle de Voltaire[84]. Mais d'Alembert a un intérêt marginal pour l'académicien dont il écrit l'*Éloge.* Ce sont d'autres auteurs qu'il entend défendre et l'exemple de Pascal lui sert à prouver, avec une certaine perfidie, qu'on peut être calomnié, comme l'a été Pascal par le jésuite Hardouin qui l'a accusé d'être athée. Une accusation que les passages pascaliens rapportés par

79 D'Alembert, *Éloge de Houtteville*, 71.
80 Ibid., 75–76.
81 Ibid., 77–78.
82 Ibid., 84–85.
83 Ibid., 94–105.
84 Ibid., 70–71; 85–86.

d'Alembert pourraient même justifier si un « Imposteur » voulait s'en servir. Ce serait certainement une justification spécieuse mais pas plus que ne le sont les accusations d'athéisme portées contre « les Ecrivains les plus celebres de nos jours » sur la base des plus légers soupçons[85].

Bibliographie

Sources imprimées

Alembert, Jean Le Rond d'. "Éloge de Claude-François Houtteville, abbé de Saint-Vincent de Bourg." In *Histoire des membres de l'Académie française, morts depuis 1700 jusqu'en 1771. Pour servir de suite aux Éloges imprimés et lus dans les séances publiques de cette compagnie,* 6 vol., 5:63–106. Paris: Moutard, 1787.

Boullier, David Renaud. "Digression sur la nature des miracles." In David R. Boullier. *Court examen de la thèse de M l'Abbé de Prades, et Observations sur son apologie*, 128–142. Amsterdam: M.M. Rey, 1753.

Fourmont, Étienne. *Lettre de R. Ismael ben Abraham, Juif converti, A M. l'Abbé Houteville sur son livre intitulé La Religion chrétienne prouvée par les faits*. Paris: C. L. Thiboust, 1722.

Fréret, Nicolas. "Réflexions sur l'étude des anciennes histoires, et sur le dégré de certitude de leurs preuves (17 mars 1724)." *Histoire de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres, avec les Mémoires de Littérature tires des Registres de cette Académie*, 26 (1729).

Hongnant, Claude-René et Desfontaines, Pierre-François Guyot. *Lettres de M. l'abbé *** à M. l'abbé Houtteville, au sujet du livre de "La Religion chrétienne prouvée par les faits."* Paris: N. Pissot, 1722.

Houtteville, Claude François Alexandre. *La Religion chrétienne prouvée par les faits. Avec un Discours historique et critique, sur la Méthode des principaux Auteurs qui ont écrit pour ou contre le Christianisme depuis son Origine*. Paris: G. Dupuis, 1722.

Houtteville, Claude François Alexandre. *La Religion chrétienne prouvée par les faits.* 3 vols. Paris: G. Dupuis, 1740.

Houtteville, Claude François Alexandre. *La Religion chrétienne prouvée par les faits.* 4 vols. Paris: P.-G. Le Mercier, 1749.

Journal des sçavans 1722, 1740.

Journal de Trévoux 1722, 1750.

"Lettre écrite en Province au sujet du Livre de la Religion Chrétienne prouvée par les faits." *Journal de Trévoux* (août 1722): 1329–1346.

85 Ibid., 107.

Marivaux, Pierre de. "Discours prononcé le 4 Février 1743, par M. de Marivaux, lorsqu'il fut reçu à la place de M. l'Abbé Houtteville." In *Recueil des Harangues prononcées par Messieurs de l'Académie françoise, dans leurs Réceptions et en d'autres occasions, depuis l'établissement de l'Académie jusqu'à présent,* vol. 5. Paris: V. Brunet, 1763.

Le Mercure 1722, 1723.

Mongin, Edme. *Discours prononcez dans l'Académie françoise, le jeudy vingt-cinquième février MDCCXXIII, à la réception de M. l'abbé Houtteville*. Paris: J.-B. Coignard, 1723.

Moreri, Louis. *Le Grand Dictionnaire historique, ou le Mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, nouvelle édition, 6e éd. Paris: chez les Libraires associés, 1759.

[Souchay, Jean-Baptiste ?], *Lettre à M. l'abbé H******. S.l.: s.n., 6 mars 1722. Republiée et attribuée à l'abbé de Grecourt in *Bibliothèque françoise ou Histoire littéraire de la France* 2 (1723): partie 2, art. I, 164–167.

Toland, John. *Christianity not mysterious*. London: s.n., 1696. Facsimilé de la première édition Stuttgart: Frommann, 1964.

Littérature

Borghero, Carlo. "Matières de fait. Procédure de preuve et systèmes du savoir aux XVIIe et XVIIIe siècles." *Bulletin annuel de l'Institut d'Histoire de la Réformation* 34 (2012–2013): 55–89.

Laplanche, François. *La Bible en France entre mythe et critique XVIe–XIXe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.

McKenna, Antony. *De Pascal à Voltaire. Le rôle des* Pensées *de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734.* 2 vols. Oxford: Voltaire Foundation, 1990.

Straudo, Arnoux. *La fortune de Pascal en France au dix-huitième siècle*. Oxford: Voltaire Foundation, 1997.

Aux origines des Lumières. Les manuscrits philosophiques clandestins et l'histoire des idées

Gianni Paganini

L'un des grands projets scientifiques de ces trente ou quarante dernières années dans le domaine de l'histoire des idées des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles a été l'édition et l'étude des manuscrits philosophiques clandestins[1]. Après les études pionnières de Lanson, Wade, Spink, Bloch, Benitez et Gregory, on peut même dater le début de cette nouvelle vague de l'édition (première et critique) du texte anonyme *Theophrastus redivivus,* daté de 1659[2] : presque mille pages en latin qui constituent non seulement l'un des manuscrits clandestins les plus massifs et les mieux argumentés, mais aussi le premier traité philosophique d'athéisme de l'âge moderne, voire de toute l'histoire de la philosophie. Dans ce grand chantier qui s'est ouvert sur les *clandestina* se signale la collection, de textes et d'études, dirigée par Antony McKenna : « Libre pensée et littérature clandestine », commencée chez Universitas et Voltaire Foundation, continuée par la suite chez Honoré Champion, qui compte désormais 56 titres[3]. Nous y trouvons des études importantes mais surtout des éditions de textes, souvent pour la première fois en forme critique. Pour s'apercevoir de son importance, il suffit de mentionner les auteurs des textes. Parmi les majeurs : Locke, Mandeville, Toland, Du Marsais, Boulanger, Fontenelle, Madame de Châtelet, D'Argens, mais les mineurs ne sont pas moins importants dans l'esprit d'une collection qui veut reconstituer tout un tissu souterrain de la vie culturelle depuis l'Âge classique jusqu'aux Lumières : Dés Périers, Sorbière, Maubec, Lamy, Fourcroy, Gaultier, Raby, Veiras, Tyssot de Patot, et aussi des anonymes, comme *L'Ame matérielle*, *Dissertation sur la formation du monde*, *Examen critique des apologistes de la*

1 Pour une vue d'ensemble nous renvoyons à notre synthèse : Gianni Paganini, *Les philosophies clandestines à l'âge classique* (Paris: PUF, 2005) ; éd. it. augmentée et mise à jour : *Introduzione alle filosofie clandestine* (Roma; Bari: Laterza, 2008).

2 L'édition *première* et *critique* de ce grand texte qui était resté totalement inédit marque le début d'une véritable vague d'éditions de textes clandestins. Voir *Theophrastus redivivus,* éd. Guido Canziani et Gianni Paganini, vol. 1 (Firenze: La Nuova Italia, 1981–1982), CXXIV–998 (à présent diffusé par Franco Angeli Editore, Milan).

3 Et à propos de ce travail collectif, on n'oubliera pas la revue *La Lettre Clandestine*, fondée par Antony McKenna et Pierre-François Moreau, et la collection « Libertinage et philosophie », publiée par les Presses de l'Université de Saint-Étienne.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI 10.1163/9789004356795_035

religion chrétienne, et on attend bientôt la traduction française intégrale du *Theophrastus redivivus*. Ces travaux ont rendu de pleine évidence ce qu'on avait commencé seulement à entrevoir, c'est-à-dire qu'il y eut de véritables Lumières clandestines et que celles-ci anticipèrent dans le temps et dépassèrent par audace les Lumières imprimées. En dressant un premier bilan de la recherche à l'occasion du colloque de Saint-Etienne en 1993 sur la « Philosophie clandestine à l'âge classique », Antony McKenna soulignait la spécificité de ces textes, remarquant que « les manuscrits clandestins ne sont pas des textes comme les autres »[4], bien qu'on ne doive tomber ni dans le piège de les isoler de l'ensemble de l'évolution philosophique de leur temps, ni de les réduire à « une philosophie univoque ». « La philosophie clandestine n'est pas une », disait-il, et il faut reconnaître que l'émergence de ces manuscrits de l'oubli et leur reconstitution par les moyens de l'édition critique ont représenté une nouveauté majeure du point de vue de la qualité des contenus et aussi un apport massif du point de vue de leur quantité. Cette résurrection d'auteurs et de textes inconnus ou négligés a changé en profondeur le paysage de nos études et l'image un peu trop ferme des Lumières. En effet, la publication de ces manuscrits n'a pas représenté seulement un enrichissement important du *corpus* textuel, soit littéraire soit philosophique, mais il a accompagné et induit un véritable changement de paradigme dans notre connaissance de l'histoire des idées à l'échelle européenne, entre le milieu du XVII^e^ et le début du XVIII^e^ siècle.

Il est bien connu qu'il y eut tout un changement de modèles dans cette histoire de longue durée, depuis la « crise de la conscience européenne » de Paul Hazard jusqu'au « Radical Enlightenment » de Margaret C. Jacob et Jonathan Israel. Toutefois, la spécificité des textes clandestins et surtout le travail d'édition systématique qui les a rendus disponibles nous oblige à un changement décisif : pour une fois l'interprétation historique ne s'écrit pas en fonction de nouvelles interprétations de textes déjà connus, mais se réalise plus en concret en faisant émerger toute une couche de la culture européenne qui avait été refoulée par les orthodoxies ou enfouie à cause de la censure dans les souterrains de la clandestinité : *Moderne aus dem Undergrund*[5] pour citer le titre significatif d'un ouvrage de Martin Mulsow qui doit beaucoup à ce changement de paradigme, et dont il y a par ailleurs plusieurs traces dans le récent recueil dirigé par Mulsow et Israel, *Radikalaufklärung*[6].

4 *La philosophie clandestine à l'âge classique,* éd. Antony McKenna et Alain Mothu (Oxford: Voltaire Foundation; Paris: Universitas, 1997), 14.

5 Martin Mulsow, *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002).

6 *Radikalaufklärung*, éd. Jonathan I. Israel et Martin Mulsow (Berlin: Suhrkamp, 2014). Pour l'introduction d'une nouvelle catégorie historiographique, celle de "libertinisme radical",

Ce nouveau modèle historiographique qui dépend de l'émergence des *clandestina* est avant tout un paradigme pluriel dans ses contenus et pluraliste par les méthodes et les disciplines qui y convergent. Par rapport aux définitions trop univoques de la philosophie clandestine, le même McKenna a toujours insisté sur la variété des courants qui nourrirent cette dissidence radicale de l'Ancien Régime : « La littérature philosophique clandestine de la fin du XVII^e^ siècle et du XVIII^e^ siècle naît du contexte défini par la rivalité des grands systèmes de Descartes, Gassendi, Hobbes, Malebranche, Spinoza, Locke, bientôt de Leibniz ». En outre, cette littérature fut souvent travaillée par la division majeure entre dogmatisme et scepticisme, « dans la perspective de l'histoire du conflit entre le pyrrhonisme de Montaigne et le rationalisme de Descartes et de Malebranche »[7].

La recherche dans le domaine des idées clandestines a donné aussi l'exemple d'une histoire inter- et transdisciplinaire, dans la mesure où elle est le résultat d'une pluralité de compétences appartenant soit à l'histoire de la littérature, soit à la philologie textuelle, soit à l'histoire de la philosophie, soit à l'histoire tout court, dirait-on une histoire qui aurait l'ambition d'être *histoire à part entière*, au moins dans le champs des idées, et sans oublier les outils informatiques qui nous permettent aujourd'hui d'interroger les textes à plusieurs niveaux.

Dans la conviction que la manière correcte de poser les questions de méthode serait de les situer *après* et non *avant* l'exercice concret de la recherche, je voudrais avancer ici quelques réflexions d'ensemble au sujet de ce chantier collectif qui porte sur les manuscrits clandestins.

(1) Les auteurs clandestins de la première moitié du XVIII^e^ siècle répondirent aux grands systèmes philosophiques du XVII^e^ siècle qu'ils reprenaient souvent par des combinaisons audacieuses ou dont ils proposaient des lectures libres, mettant en avant des interprétations et des issues radicalement anticonformistes. Par cet horizon intellectuel très avancé, l'idée d'hétérodoxie totale nourrie par les clandestins se détache nettement des expériences précédentes de dissidence qui s'inscrivaient encore dans la perspective plus restreinte des hérésies. On a parlé pour cela d'« hérésie totale » (Bloch), dans la mesure où ces textes présentaient un point de vue qui ne coïncidait plus avec la partialité de telle ou telle dissidence religieuse. D'autre part, l'orientation de la recherche vers des textes plus précoces (jusqu'au *Theophrastus redivivus*,

voir Gianni Paganini, "Wie aus Gesetzgebern Betrüger werden. Eine philosophische Archäologie des 'radikalen' Libertinismus," ibid., 49–91.

7 Antony McKenna, "Recherches sur la philosophie clandestine à l'Âge classique: bilan et perspective," *La Philosophie clandestine à l'âge classique*, 5.

les *Quatrains du déiste* et le *Colloquium Heptaplomeres*) a révélé que, dans de nombreux cas, les racines de l'incrédulité moderne étaient plus anciennes, prenant leur source dans la culture de la Renaissance et dans une exégèse profondément humaniste, bien que dissidente, de la pensée ancienne. Il semble clair, en outre, que la réaction des clandestins des années 1680–1730 à la métaphysique cartésienne renouait avec une tradition érudite que le cartésianisme avait tenté d'interrompre. À ce même climat appartint la tendance, très diffuse (au moins à partir de Bayle), à lire le système de Spinoza en continuité directe avec certains filons de l'Antiquité, comme le panthéisme stoïcien, le stratonisme, voire (pour Toland) la philosophie mosaïque, et il ne manquait pas non plus l'appel aux Antiquités plus reculées venues de la Chine et du Japon. À ce jeu de continuités et de reprises, tous les courants de la philosophie clandestine se prêtèrent plus ou moins, peu importe qu'ils fussent athées, déistes ou sceptiques, marqués par l'héritage rationaliste cartésien et spinoziste, ou influencés par l'empirisme lockien et le matérialisme hobbésien. En effet, la nouvelle théorie de l'expérience qui venait d'Angleterre, pouvait être lue à la lumière de l'épistémologie épicurienne ; la méthode de la « raison naturelle », mais toujours dérivée de l'expérience, prônée par le *Theophrastus redivivus*, constituait une alternative rigoureuse aux développements théologiques de la *raison* chez Descartes ou Malebranche ; l'exégèse biblique et la critique antidogmatique de Bodin trouvaient au XVIII^e^ siècle des lecteurs enthousiastes parmi les gens nourris du nouveau déisme anglais. Il est indubitable que les philosophes clandestins eurent « l'impression de s'appuyer sur une longue tradition critique par rapport à la religion et à l'Église »[8], et que cette tradition hétérodoxe s'étendait, pour beaucoup de ces auteurs, depuis la Renaissance jusqu'au milieu des Lumières.

Tout cela est très juste et on retrouve ce sens de la continuité dans la plupart des manuscrits, mais j'insisterais également sur un autre aspect qui risque autrement de rester implicite : la continuité de longue durée qui caractérise les textes et les thèmes de la clandestinité se situe plus dans le contexte d'une *Wirkungsgeschichte*—histoire des effets—que dans celui d'une simple *Rezeptionsgeschichte*, histoire de la réception. En effet, la première, plus que la seconde, inclut aussi les transformations, les détournements, les malentendus, les interprétations involontairement ou consciemment abusives ; celui qui pratique l'histoire des effets est plus intéressé à remarquer les variations, même infidèles à l'original, qu'à souligner les exemples de fidélité. En histoire,

8 Antony McKenna, "Les manuscrits philosophiques clandestins à l'âge classique," *XVII^e^ siècle* 48 (1996): 523–535.

spécialement en histoire des idées, la trahison est non seulement utile, mais aussi porteuse de développements originaux. Surtout, dans le domaine des *clandestina*, on vérifie que les contre-effets ne sont pas moins efficaces que les effets, et qu'ils sont souvent beaucoup plus importants du point de vue historique. L'exemple sans doute le plus spectaculaire de ces contre-effets nous est donné par l'influence, à plusieurs égards paradoxale, de la philosophie de Malebranche sur les auteurs clandestins. On la retrouve surtout dans les manuscrits déistes, mais aussi dans le texte athée par excellence, le *Mémoire* de Jean Meslier. Née comme soutien du rationalisme chrétien, la philosophie malebranchienne se transforme, sous la plume des auteurs clandestins, dans un puissant ressort du rationalisme antichrétien. Ayant été produite par l'effort de coordonner et d'articuler la raison et la révélation dans un système théologique cohérent, la philosophie de l'oratorien finit par fournir aux déistes clandestins du début du siècle les instruments conceptuels les plus aptes à élaborer une version de la religion naturelle, qui n'est plus le fondement ou le dénominateur commun des religions historiques, ou le préambule du christianisme, mais son adversaire redoutable. Les arguments de principe qui nourriront l'hostilité des Lumières vers les religions historiques sont encore plus évidents chez d'autres auteurs clandestins comme Challe, Du Marsais ou Terrasson. Que la source malebranchienne soit à l'origine de la conception de « l'être en général » de Meslier n'est, à ce titre, pas le moindre des paradoxes de l'histoire du malebranchisme aux débuts des Lumières[9]. Dans les deux cas, du déisme comme de l'athéisme de souche malebranchienne, il s'agit clairement de contre-effets ou d'effets qui n'avaient pas été souhaités par l'auteur de référence : il revient aux historiens d'étudier les causes et les raisons de cette influence à contre-effet. Reconstruire l'histoire de ces détournements est aussi passionnant et utile pour la compréhension du passé que d'étudier la cohérence interne du système, comme dans l'architectonique philosophique à la Guéroult.

(2) Le travail rapproché sur les textes, et surtout sur les textes clandestins qui sont sortis de l'obscurité ces dernières décennies, nous met en garde contre le danger de tracer une histoire trop unilatérale ou monocausale de la genèse des Lumières. Je me réfère tout d'abord à l'exclusion du libertinisme, ou de certains manuscrits plongés dans l'ambiance libertine, comme le *Theophrastus redivivus*, dans la généalogie qu'Israel a adoptée dans le premier volume du *Radical Enlightenment*. En réalité, la datation précoce de la plupart des manuscrits

9 Nous renvoyons sur cela à notre communication : Gianni Paganini, "Les voies du malebranchisme clandestin et la réception de Spinoza", présentée au colloque *Spinoza-Malebranche. Réceptions croisées*, École Normale Supérieure, Lyon, 13 octobre 2015, actes à paraître chez ENS Éditions.

clandestins confirme justement leur rôle de passerelles entre libertinage et Lumières, entre XVII^e^ et XVIII^e^ siècle. Comme l'a remarqué Gianluca Mori, ils représentent une transition entre « la manière rhétorique libertine », articulée autour de la simulation ou l'écriture entre les lignes, d'une part, et d'autre part « la manière rhétorique des Lumières », fondée sur la « propagande »[10] ou sur l'idée que la « vérité est toujours utile ». Faire l'économie de la source libertine dans l'étude des manuscrits clandestins, implique le rétrécissement de la perspective historique, et cela ne se justifie pas dès que nous avançons dans la connaissance de ce territoire de plus en plus connu qui se situe exactement au milieu de la transition. C'est également à cause de la complexité d'apports et de la multiplicité des sources évoquées auparavant que le phénomène clandestin se révèle difficile à circonscrire au sein de schémas historiques restreints ou à dominante unique.

Nous devons aussi constater que ni le caractère « radical » ni l'aspect « républicain » ou franchement « démocratique », que l'on attribue à ce qu'on appelle « Lumières radicales » ne suffisent à tracer une frontière univoque et historiquement fondée entre les deux âges, celui de la subversion libertine et celui des Lumières, surtout quand on regarde à ce courant souterrain des idées[11]. C'est pourquoi, au sujet d'un texte clandestin comme le *Theophrastus redivivus,* nous avons introduit la catégorie de « libertinisme radical », pour le différencier tant des philosophies « radicales » de la Renaissance que de l'écriture libertine qui ne veut pas se passer de la diffusion publique, bien que restreinte, de la publication. En effet, l'histoire, et surtout l'histoire des *clandestina*, est pleine de paradoxes et de contre-exemples contredisant une idée de radicalité qui avancerait uniforme et cohérente sur tous les terrains. Par exemple, le déisme clandestin

10 Gianluca Mori, "Filosofia pubblica e filosofia clandestina: uno sguardo sulle ricerche recenti," in *Diversità e minoranze nel Settecento,* éd. Marina Formica et Alberto Postigliola (Roma: Edizioni di storia e di letteratura, 2006), 17. Sur ce passage, voir aussi: Geneviève Artigas-Menant, *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne* (Paris: Honoré Champion, 2001).

11 Nous avons discuté de ces problèmes lors du récent colloque de Los Angeles : "The clandestine and heterodox underground of early modern European Philosophy, 17^th^ and 18^th^ centuries", UCLA Center for 17^th^ and 18^th^ studies, Clark Library, Los Angeles, March 4–5, 2016 (éd. Gianni Paganini en coll. avec Margaret Jacob et John C. Laursen) et notamment dans notre communication: "Renaissance philosophy and early modern clandestinity". Les actes vont paraître prochainement dans la série de la Clark Library-UCLA Center, University of Toronto Press. On verra aussi notre article : "Clandestine Philosophy Before and After the Beginning of the Enlightenment," in *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy* (*1400–1700*), éd. Hubertus Busche (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011), 976–985.

partage sans aucun doute l'idéal universaliste de la raison cartésienne, idéal en principe « démocratique », mais il n'est pour autant pas assez radical si on le compare au « Radical Enlightenment ». Les déistes ne sont ni monistes ni spinozistes au sens plein du mot. En revanche, un autre texte qui est à l'origine du déisme des modernes et qui eut une large diffusion au XVIII[e] siècle (la plupart des copies existantes ont été faites en pleines Lumières), c'est-à-dire le *Colloquium Heptaplomeres* attribué à Jean Bodin, est très radical dans sa critique du christianisme, tout en plongeant dans la hantise pour l'occulte et manifestant une propension nette pour l'élitisme, y compris dans les débats sur les religions, ce qui n'empêchera aucunement les hommes des Lumières de l'apprécier comme l'un des fruits les plus savoureux de la clandestinité[12].

On a fait d'autres tentatives de cerner les limites du « matérialisme de l'âge clandestin », le décrivant comme « un matérialisme littéraire, œuvre d'érudition et système d'interprétation », finalement « un matérialisme d'Ancien Régime », distingué assez nettement du matérialisme « scientifique » qui dominera au siècle suivant[13]. Tout en saisissant des aspects réels de la clandestinité plus précoce, ces interprétations ne rendent pour autant pas justice au fait que ce matérialisme supposé arriéré fut tout de même la pépinière de conceptions modernes assez avancées. En réalité, la césure entre les deux « époques » ne fut pas aussi nette, et cela d'abord pour des raisons bibliographiques : la vague d'éditions qui, même à une époque de matérialisme « scientifique », prenait appui sur des textes appartenant à la phase « littéraire » ou « érudite » est impressionnante[14]. Mais il y a aussi des raisons plus substantielles et de

12 Sur ce texte et les problèmes d'interprétation qu'il pose, voir Gianni Paganini, "Du déisme avant le déisme? Religion naturelle et droit universel noachique dans le *Colloquium Heptaplomeres* de Bodin," *La Lettre Clandestine* 21 (2013): 69–82 ; Id., "La 'civil conversazione' nell'epoca delle guerre di religione: il *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin," in *L'antidoto di Mercurio. La "civil conversazione" tra Rinascimento ed età moderna*, éd. Nicola Panichi (Firenze: Olschki, 2013), 13–42.

13 Olivier Bloch, "Matérialisme et clandestinité: tradition, écriture, lecture," in Olivier Bloch, *Matière à histoires* (Paris: Vrin, 1997), 273–286.

14 Nous donnons ici quelques références aux éditions avec les dates respectives : *Traité des trois imposteurs* : 1719, 1721, 1768, 1775, 1776, 1777, 1780, 1793 ; *Nouvelles liberté de penser* : 1743 ; *Examen de la religion* : 1745 ; *Extrait* du *Testament* di Meslier : 1762 ; dans l'*Evangile de la Raison* : 1764, 1765, 1768 ; *Lettre de Thrasybule à Leucippe*: 1765 (dans les *Œuvres* de Fréret : 1775, 1776, 1787–1792) ; *Le Militaire philosophe* : 1768 ; *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* : 1766, 1767, 1768, 1775, 1777 ; *Le Ciel ouvert à tous les hommes* : 1768, 1783 ; *Traité de l'Infini créé* : 1769 ; *Israël vengé* : 1770 ; *Jordanus Brunus redivivus* : 1771 ; *Dialogues sur l'âme* : 1771 ; *La fausseté des miracles des deux Testaments* : 1775.

contenu. Je me limiterai ici à évoquer la naissance d'un genre qui est décisif pour la modernité et les Lumières, et qui pourtant puise ses racines dans la phase précédente, libertine et érudite. En effet, sans le vaste *background* d'enquêtes consacrées aux textes manuscrits de la première « époque » moderne, un concept aussi « avancé » que celui de l'« histoire naturelle de la religion » aurait pu apparaître très difficilement. Il est bien connu que cette expression fit son apparition officiellement avec la célèbre œuvre de Hume publiée seulement en 1757, mais la pratique de ce genre d'histoire naturelle de la religion et des religions était déjà largement affirmée, dans ses contenus et même dans sa structure, grâce à de nombreux traités clandestins, tout au moins à partir du *Theophrastus redivivus* jusqu'à Challe, Fréret et Du Marsais. Au moins en ce qui concerne cette science originale que veulent être la psychologie des comportements religieux et l'histoire critique des religions positives, la nouvelle image de l'homme et de la nature émergeant du patrimoine historico-érudit des clandestins fut autant, sinon plus importante, que la conception scientifique et moderne du monde physique.

Sans entrer dans les détails du débat autour des thèses d'Israel, on dira ici que l'exclusion nette de toute influence du « libertinisme » sur les « Lumières radicales »[15] souffre d'une certaine unilatéralité et n'est pas vraiment convaincante. Les contributions apportées par les clandestins et les libertins du XVII^e^ siècle dans leurs études des mécanismes volontaires et involontaires de croyance, dans leurs analyses des processus psychologiques et politiques avec lesquels s'instaure et se maintient une « loi » ou une « religion », sont trop évidentes pour qu'ils puissent être négligées dans l'étude de la formation des Lumières. La critique des miracles et des prodiges, le démasquement des impostures et des auto-illusions constituèrent des ingrédients fondamentaux de cette « histoire naturelle » de la religion qui, avant d'être un des traits les plus typiques des Lumières, fut du même coup un aspect central de la saison « libertine » et « érudite » de la clandestinité. En ce qui concerne l'accusation d'élitisme ou d'ésotérisme qui pèse sur les « libertins » et sur la plupart des « clandestins », Israel lui-même a dû admettre que même les « radicaux » ne furent pas toujours et en toute chose tels. En réalité, l'entrecroisement d'aspects émancipateurs et de tendances conservatrices représente plus la règle que l'exception dans la culture *éclairée* même en plein XVIII^e^ siècle, et cela arrive souvent chez un même auteur, ou au sein d'une même œuvre.

(3) Nous avons déjà esquissé le fait qu'en raison de son pluralisme irréductible le domaine des idées et des textes clandestins remet en cause les essais

15 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 15.

visant à construire une image univoque des Lumières radicales, image basée pour l'essentiel sur la prévalence de l'apport spinoziste. Israel a revendiqué le caractère unitaire de sa propre catégorie historiographique, en en retrouvant le noyau fondamental dans le spinozisme ou tout au moins dans une conception « moniste » de la réalité. Ainsi, contre la thèse de Noel Malcolm, qui soulignait plutôt la présence de Hobbes, Israel a revendiqué l'importance prépondérante de Spinoza, et surtout le fait que sa philosophie fut liée à une idée de liberté et de républicanisme dont on ne trouve pas d'équivalent chez le philosophe anglais[16]. Sur ce point, le fait que le texte clandestin le plus évidemment « démocratique » et émancipateur soit également celui qui se réclame explicitement de Spinoza, tout en puisant chez Hobbes sous d'autres aspects, semble être un élément décisif en faveur de la thèse d'Israel. D'une manière plus générale, ce dernier a souligné l'unité et la cohérence des valeurs fondamentales du « Radical Enlightenment », contre ces historiens qui l'ont perçu plutôt comme « une hydre polycéphale, individuelle et psychologique, fondée sur une incroyable diversité de courants intellectuels »[17]. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que les origines de la formule « radical enlightenment » (que l'on doit à Margaret C. Jacob) sont liées justement à une vision pluraliste du phénomène, et certainement plus centrée sur la philosophie hobbésienne, sur le républicanisme anglais et sur l'influence de la maçonnerie que sur le spinozisme[18]. Assez récemment, pour le milieu allemand, Martin Mulsow a insisté sur le large éventail d'options (sociniennes, érudites, hébraïsantes, anti-platoniciennes, sceptiques et éclectiques) qui ont convergé dans la genèse « souterraine » de la *Frühaufklärung*[19]. Mais il faut aussi ajouter un autre fait qui s'inscrit en faux contre la thèse d'origines entièrement spinozistes : l'un des textes qui colle le mieux à l'étiquette de « radicalité » par son matérialisme, son approche populaire et démocratique ainsi que sa critique de l'ancien régime dans tous ses

16 Voir aussi l'autre volume de Jonathan Israel, *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emanicipation of Man, 1670–1752* (Oxford, Oxford University Press, 2006), 225–239 ("Anti-Hobbesianism and the Making of 'Modernity'").

17 Jonathan Israel, "Unité et diversité des Lumières radicales: typologie de ses intellectuels et de ses racines culturelles," in *Qu'est-ce que les Lumières "radicales" ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique,* éd. Catherine Secrétan, Tristan Dagron, Laurent Bove (Paris: Éditions Amsterdam, 2007), 37–60, en part. 48.

18 Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans,* Revised second edition (s.l.: The Temple Publishers, 2003).

19 Voir Mulsow, *Moderne aus dem Untergrund*. Sur cet ouvrage, voir aussi Gianni Paganini, "Modernità dalla clandestinità," *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 84 (2005): 172–180.

aspects, n'est pas du tout spinoziste. Je me réfère évidemment au *Mémoire* de Jean Meslier qui a érigé sa critique radicale de la religion et de la politique sur les bases d'une culture pour l'essentiel cartésienne et malebranchienne. C'est sans doute à cause d'un contre-exemple de taille comme celui de Meslier qu'Israel, tout en accordant une primauté déclarée au « Dutch radical milieu, the world of Spinoza and Spinozism », a dû reconnaître l'existence d'autres tendances aux origines du radicalisme : tendances en provenance de la Renaissance, hébraïques, malebranchistes, déistes, et aussi l'apport de ce qu'il appelle « cartésianisme radical »[20]. Surtout, il a été obligé de nuancer la catégorie très spécifique de spinozisme et de la remplacer par la notion plus compréhensive, mais aussi plus vague, de « monisme »[21]. Si l'on regarde du côté des autres manuscrits clandestins, on constate que, dans plusieurs textes, l'influence de Spinoza est presque nulle (comme dans les traités déistes de Challe et ou de Terrasson) ou assez réduite et sélective, comme chez Du Marsais ; dans d'autres cas, où elle est présente, la source exploitée s'avère être bien davantage le *Traité theologico-politique* que l'*Ethica*, comme dans les textes de Vallonne et du *Symbolum sapientiae*. Même quand ils puisent aux œuvres de Spinoza, c'est plutôt l'aspect critique que l'aspect métaphysique et « moniste » qui les intéresse. Et, autre paradoxe, on trouve une très bonne connaissance de toute la pensée de Spinoza chez un auteur comme Boulainvillers qui n'est aucunement « radical » dans le sens politique et extensif du terme, tout au contraire.

Peut-être, sommes-nous encore en quête du meilleur paradigme—et du plus compréhensif—pour comprendre et encadrer cette saison de passage d'une époque à l'autre qui fut caractérisée par l'explosion du phénomène des « manuscrits clandestins ». Les paroles prononcées par Antony McKenna en ouverture du grand colloque de Saint-Étienne sur ce sujet, bien que remontant maintenant à plus de deux décennies, sont encore de pleine actualité dans le domaine de nos recherches : « La découverte progressive des fonds des *clandestina* s'est accompagné d'un approfondissement des études dans le domaine

20 Israel, *Radical Enlightenment*, 694.

21 Israel, "Unité et diversité des Lumières radicales: typologie de ses intellectuels et de ses racines culturelles," 43. Tous ces apports ont eu un certain *feed-back* sur la thèse d'Israel qui, dans une de ses interventions récentes, a soutenu ne pas vouloir « nier que les Lumières radicales furent un phénomène aussi complexe que pluriel » ; il a, malgré cela, réaffirmé qu'il y eut « au milieu de cet ensemble chaotique d'influences […] un élan unique, reconnu de tous », et que ce dernier provenait « principalement des doctrines philosophiques monistes qui avaient un caractère et une origine largement spinoziste » Il a souligné ce thème encore dans le paragraphe "Spinoza and Spinozism in the Radical Enlightenment" de son *Enlightenment contested*, 43–51.

de l'histoire des idées. On ne peut plus se satisfaire de l'image traditionnelle de la philosophie à l'Âge classique, réduite à quelques textes prestigieux : la littérature clandestine nous oblige à lire entre les lignes et à découvrir le véritable contexte intellectuel qui donne leur sens aux démarches des grands *philosophes* »[22].

Bibliographie

Sources imprimées

Theophrastus redivivus, édité par Guido Canziani et Gianni Paganini, 2 vols. Firenze: La Nuova Italia, 1981–1982.

Littérature

Artigas-Menant, Geneviève. *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*. Paris: Honoré Champion, 2001.

Bloch, Olivier. "Matérialisme et clandestinité: tradition, écriture, lecture." In Olivier Bloch, *Matière à histoires*, 273–286. Paris: Vrin, 1997.

Israel, Jonathan. *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emanicipation of Man, 1670–1752*, 225–239. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

Israel, Jonathan."Unité et diversité des Lumières radicales: typologie de ses intellectuels et de ses racines culturelles." In *Qu'est-ce que les Lumières "radicales" ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, édité par Catherine Secrétan, Tristan Dagron, Laurent Bove, 37–60. Paris: Éditions Amsterdam, 2007.

Jacob, Margaret C. *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans, 2nd edition*. S.l.: The Temple Publishers, 2003.

McKenna, Antony "Les manuscrits philosophiques clandestins à l'âge classique." *XVIIe siècle* 48 (1996): 523–535.

McKenna, Antony. " Recherches sur la philosophie clandestine à l'Âge classique: bilan et perspective." In *La philosophie clandestine à l'âge classique*, edited by Antony McKenna and Alain Mothu, 1–14. Oxford: Voltaire Foundation; Paris: Universitas, 1997.

22 A. McKenna, "Recherches sur la philosophie clandestine à l'Âge classique: bilan et perspective," 2.

Mori, Gianluca. "Filosofia pubblica e filosofia clandestina: uno sguardo sulle ricerche recenti," in *Diversità e minoranze nel Settecento*, édité par Marina Formica et Alberto Postigliola. Roma: Edizioni di storia e di letteratura, 2006.

Mulsow, Martin. *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.

Paganini, Gianni. "La 'civil conversazione' nell'epoca delle guerre di religione: il *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin." In *L'antidoto di Mercurio. La "civil conversazione" tra Rinascimento ed età moderna*, édité par Nicola Panichi, 13–42. Firenze: Olschki, 2013.

Paganini, Gianni. "Clandestine Philosophy Before and After the Beginning of the Enlightenment," in *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)*, édité par Hubertus Busche, 976–985. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.

Paganini, Gianni. "Du déisme avant le déisme ? Religion naturelle et droit universel noachique dans le Colloquium Heptaplomeres de Bodin." *La Lettre Clandestine* 21 (2013): 69–82.

Paganini, Gianni. *Introduzione alle filosofie clandestine*. Roma; Bari: Laterza, 2008.

Paganini, Gianni. "Modernità dalla clandestinità." *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 84 (2005): 172–180.

Paganini, Gianni. *Les philosophies clandestines à l'âge classique*. Paris: PUF, 2005.

Paganini, Gianni. "Renaissance philosophy and early modern clandestinity." Colloque *The clandestine and heterodox underground of early modern European Philosophy, 17th and 18th centuries*, UCLA Center for 17th and 18th studies, Clark Library, Los Angeles, March 4–5, 2016, édité par Gianni Paganini en collaboration avec Margaret Jacob et John C. Laursen. À paraître chez Clark Library-UCLA Center, University of Toronto Press.

Paganini, Gianni. "Les voies du malebranchisme clandestin et la réception de Spinoza." Colloque *Spinoza-Malebranche. Réceptions croisées*, École Normale Supérieure, Lyon, 13 octobre 2015. Actes à paraître chez ENS Éditions.

Paganini, Gianni. "Wie aus Gesetzgebern Betrüger werden. Eine philosophische Archäologie des „radikalen" Libertinismus." In *Radikalaufklärung*, édité par Jonathan I. Israel et Martin Mulsow, 49–91. Berlin: Suhrkamp, 2014.

Israel, Jonathan I. et Mulsow, Martin (eds). *Radikalaufklärung*. Berlin: Suhrkamp, 2014.

Bibliographie d'Irena Backus*

Ouvrages

The Reformed Roots of the English New Testament. The Influence of Theodore Beza on the English New Testament. Pittsburg: The Pickwick Press, 1980.

Martin Borrhaus (*Cellarius*). *Bio-bibliographie*. Bibliotheca dissidentium 2. Baden-Baden: V. Koerner, 1981.

Theobald Thamer. Bio-bibliographie. Bibliotheca dissidentium 3, 71–152. Baden-Baden: V. Koerner, 1983.

Sigmund Salminger. Bio-bibliographie. Bibliotheca dissidentium 6, 109–142. Baden-Baden: V. Koerner, 1985.

Martini Buceri Opera latina, vol. 2, *Enarratio in Evangelion Iohannis* (*1528, 1530, 1536*), édité par Irena Backus. Leiden; New York; København; Köln: Brill, 1988.

Lectures humanistes de Basile de Césarée. Traductions latines (*1439–1618*). Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1990.

The Disputations of Baden (*1526*) *and Berne* (*1528*). *Neutralising the Early Church*. Studies in Reformed Theology and History, vol. 1. Princeton: N.J., 1993.

Traduction allemande: *Das Prinzip sola scriptura und die Kirchenväter in den Disputationen von Baden 1526 und Bern 1528*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1997.

La Patristique et les guerres de religion en France. Étude de l'activité littéraire de Jacques de Billy (*1535–1581*) *O.S.B., d'après le Ms. Sens 167 et les sources imprimées*. Paris: Institut d'Études augustiniennes, 1993.

Le miracle de Laon. Le déraisonnable, le raisonnable, l'apocalyptique et le politique dans les récits du miracle de Laon (*1566–1578*). Paris: Vrin, 1994.

Guillaume Postel et Jean Boulaese. *De summopere* (*1566*) *et Le miracle de Laon* (*1566*), édition critique, traduction et notes par Irena Backus. Genève: Droz, 1995.

The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists, édité par Irena Backus, 2 vols. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.

Les sept visions et la fin des temps. Les commentaires genevois de l'Apocalypse entre 1530 et 1584. Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 19. Genève; Lausanne; Neuchâtel: Revue de théologie et de philosophie, 1997.

Jean Calvin. *Traité des reliques*, édité par Irena Backus. Genève: Labor et Fides, 2000.

Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich, Wittenberg. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000.

Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (*1378–1615*). Leiden; Boston: Brill, 2003.

---

* À l'exception des articles de dictionnaires, des articles de vulgarisation et des comptes rendus.

Théodore de Bèze (1519–1605). Actes du Colloque de Genève de 2005, édité par Irena Backus avec l'Institut d'histoire de la Réformation. Travaux d'Humanisme et de Renaissance 424. Genève: Droz, 2007.

Life Writing in Reformation Europe. Biographies of reformers by friends, disciples and foes. Aldershot: Ashgate, 2008.

The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine. Coédité par Irena Backus, sous la direction de Karla Pollmann, 3 vols. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.

Leibniz: Protestant Theologian. Oxford; New York: Oxford University Press, 2016.

Co-éditions

avec Pierre Fraenkel; Luce Giard; Pierre Lardet et Walter Sparn (éd.). *Logique et théologie au XVI^e^ siècle*. Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 5. Genève; Lausanne; Neuchâtel: Droz, 1980.

avec Pierre Fraenkel et Pierre Lardet (éd.). *Martin Bucer apocryphe et authentique. Études de bibliographie et d'exégèse.* Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 8. Genève; Lausanne; Neuchâtel: Droz, 1983.

avec Claire Chimelli (éd.). *La vraie piété*. Traités divers de Jean Calvin et la Confession de foi de Guillaume Farel. Genève: Labor et Fides, 1986.

avec Francis Higman (éd.). *Théorie et pratique de l'exégèse. Actes du 3^e^ colloque international sur l'histoire de l'exégèse biblique au 16^e^ siècle, tenu à Genève, 31 août–2 septembre, 1988*. Genève: Droz, 1990.

avec Philip Benedict (éd.). *John Calvin and his Influence, 1509–2009*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

avec Philippe Büttgen et Bernard Pouderon (éd.). *L'argument hérésiologique et les Réformes du XVI^e^ siècle. L'Église et l'hérésie ancienne*. Paris: Beauchesne, 2012.

Articles

"Pierre L'Oiseleur's connections with England in the 16th century." *Proceedings of the Huguenot Society of London* 22:5 (1975): 441–449.

"Laurence Tomson (1539–1608) and Elizabethan Puritanism." *Journal of Ecclesiastical History* 28:1 (1977): 17–27.

"Aristotelianism in some of Calvin's and Beza's writings on the doctrine of the Trinity." In *Histoire de l'exégèse au XVI^e^ siècle*, édité par Olivier Fatio et Pierre Fraenkel, 351–361. Genève: Droz, 1978.

"L'enseignement de la logique à l'Académie de Genève entre 1559 et 1565." *Revue de théologie et de philosophie* 111 (1979): 153–163.

"Some patristic notions of *substantia* and *essentia* in the Trinitarian theology of Bucer and Brenz (1528)." *Theologische Zeitschrift* 37 (1981): 65–70.

"Agrippa on 'human knowledge of God' and 'human knowledge of the external world.'" *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65:2 (1983): 147–159.

"The Fathers in the Renaissance and the Reformation." In *Dizionario patristico e di Antichità cristiane*, édité par Angelo di Berardino. Casale Monferrato: Marietti, 1983.

avec Georgette Epiney-Burgard. "La doctrine des bonnes œuvres de Theobald Thamer." In *Les dissidents du XVI^e^ siècle entre l'humanisme et le catholicisme*, édité par Marc Lienhard, 205–219. Baden-Baden: V. Koerner, 1983.

"L'Exode 20, 3–4 et l'interdiction des images. L'emploi de la tradition patristique par Zwingli et par Calvin." *Nos monuments d'art et d'histoire* 3 (1984): 319–322.

"La mystique allemande et l'anabaptisme à Strasbourg ca. 1526–1561." *Revue de théologie et de philosophie* 116 (1984): 13–28.

"Piscator misconstrued? Some remarks on Robert Rollock's logical analysis of Hebrews IX." *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* (1984): 113–119.

"La survie des *Artes* de Raymond Lull au XVI^e^ siècle: le traitement des prédicats absolus dans les commentaires d'Agrippa (ca. 1510) et de Valerius (1589)." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 66 (1984): 281–293.

avec Georgette Epiney-Burgard. "La mystique allemande et l'anabaptisme à Augsbourg ca. 1526–1561." *Revue de théologie et de philosophie* 116 (1984): 13–28.

"Deux traductions latines du *De Spiritu sancto* de saint Basile: l'inédit de Georges de Trébizonde (1442/1467?) comparé à la version d'Érasme (1532)." *Revue des Études Augustiniennes* 31 (1985): 258–269.

"John of Damascus. *De fide orthodoxa*: translations by Burgundio (1153/54), Grosseteste (1235/40) and Lefèvre d'Étaples (1507)." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 49 (1986): 211–217.

"Valentin Crautwald's *nouus homo*: Origen lutheranized." In *Schwenckfeld and early Schwenckfeldianism*, édité par Peter C. Erb, 327–337. Pennsburg: Schwenckfelder Library, 1986.

avec Benoît Gain. "Le cardinal G. Sirleto (1514–-1585). Sa bibliothèque et ses traductions de saint Basile." In *Mélanges de l'École française de Rome* 98 (1986): 889–995.

"*Corpus, anima, spiritus*: the doctrine of spiritual renewal in the theology of Hubmaier and Borrhaus." In *Anabaptistes et dissidents au XVI^e^ siècle. Actes du Colloque international d'histoire anabaptiste du XVI^e^ siècle* (*juillet 1984*), édité par Jean Rott, 121–129. Baden-Baden: V. Koerner, 1987.

"Why was the Compendium Aristotelis (ca. 1240) interesting to Hilarion of Verona in the 1470s?" *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 17 (1987): 25–40.

"Médecine et théologie. L'argumentation de Claude Blancherose à la Dispute de Lausanne." In *La Dispute de Lausanne (1536): la théologie réformée après Zwingli et avant Calvin. Textes du Colloque international sur la Dispute de Lausanne (20 septembre-1er octobre 1986)*, édité par Éric Junod, 85–96. Lausanne: Bibliothèque historique vaudoise, 1988.

"Quelques observations à propos des versions latines 'protestantes' (1540) des *Ascétiques* de saint Basile." In *Mémorial dom Jean Gribomont (1920–1986)*, 85–96. Studia Ephemeridis Augustinianum 27. Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1988.

"The Teaching of Logic in two Protestant Academies at the End of the 16th Century. Reception of Zabarella in Strasbourg and Geneva." *Archiv für Reformationsgeschichte* 80 (1989): 240–251.

"Deux cas d'évolution théologique dans les Paraphrases d'Érasme." In *Actes du colloque international "Érasme" (Tours, 1986)*, édité par Jacques Chomarat, André Godin et Jean-Claude Margolin, 141–151. Genève: Droz, 1990.

"Polemic, exegetical tradition and ontology. Bucer's Interpretation of John 6, 52–53, 64 before and after the Wittenberg Concord." In *The Bible in the 16th Century*, édité par David Steinmetz, 167–180. Durham: Duke University Press, 1990.

"Randbemerkungen Zwinglis in den Werken von Giovanni Pico della Mirandola." *Zwingliana* 18:4–5 (1990/1991): 291–309.

"Some 15th and 16th century translations of the Greek Fathers." In *Studia patristica,* 18:4. *Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference*, édité par Elizabeth A. Livingstone, 305–321. Kalamazoo; Leuven: Peeters Publishers, 1990.

"Calvin's Judgement of Eusebius of Caesarea." *The Sixteenth Century Journal* 22 (1991): 419–437.

"Des réformes avant la Réforme. Les manuels à l'usage du clergé de Genève prescrits par les statuts synodaux entre 1433 et 1530." In *Saint Pierre de Genève au fil des siècles*, édité par Édouard de Montmollin, 253–267. Genève: Fondation des Clefs de Saint Pierre, 1991.

"The Early Church in the Renaissance and the Reformation." In *Early Christianity. Origins and Evolution to A. D. 600*, edité par Ian Hazlett, 291–304. London: SPCK, 1991.

"Erasmus and the Antitrinitarians." In *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 11 (1991): 53–66.

"Marie Dentière: un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme?" *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* 137 (1991): 177–195.

"Jean Damascène, *Dialogus contra Manichaeos*: les traductions de M. Margunios, de M. Hopper de J. de Billy et de J. Leunclauius." *Revue des Etudes augustiniennes* 38:1 (1992): 154–167.

"Le contenu doctrinal des traités sur les indulgences (1517, 1518, 1521–22) de Thomas de Vio Cajetan." In *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas de Vio 'Il Gaetano'. Actes du Colloque de Naples, 1–3 nov. 1990*, édité par B. Pinchard et S. Ricci, 239–252. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1993.

"Les clarisses de la rue Verdaine." In *Le Guide des femmes disparues/The Forgotten Women of Geneva*, édité par Groupe Graffiti, 21–42. Genève: Éditions Metropolis, 1993.

"L'édition de 1618 des oeuvres de Basile de Césarée et sa fortune." In *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, édité par E. Bury et B. Meunier, 153–174. Paris: Cerf, 1993.

"Martin Bucer and the Patristic Tradition." In Martin Bucer and Sixteenth-Century Europe. Actes du Colloque de Strasbourg, 28–31 août 1991, édité par Christian Krieger et Marc Lienhard, 55–69. Leiden; New York; Köln: Brill, 1993.

"Some remarks on the theology of Vincent of Beauvais *Speculum naturale*. Two versions of the treatise on angels (ca. 1240, 1256/9)." In *Miscellanea Martin Wittek*, édité par A. Raman et E. Manning, 15–26. Leuven; Paris: Peeters Publishers, 1993.

"Thomas Bradwardine (c. 1290–1349) and the Church Fathers." In *Studia patristica* 28 (papers presented at the Eleventh International Congress on Patristic Studies held in Oxford in 1991), édité par Elizabeth A. Livingstone, 161–168. Leuven: Peeters Publishers, 1993.

"What prayers for the dead in the Tridentine period? Pseudo-John of Damascus, 'De his qui in fide dormierunt', and its 'Protestant' translation by Johannes Oecolampadius." In *Reformierte Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag*, édité par Heiko A. Oberman, Ernst Saxer, Alfred Schindler et Heinzpeter Stucki, 13–24. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1993.

"Church, communion and community in Bucer's Commentary on the Gospel of John." In *Martin Bucer: Reforming Church and Community*, édité par David F. Wright, 61–71. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

"Liberté divine et liberté humaine chez Thomas Bradwardine." In *Liberté chrétienne et libre arbitre. Textes de l'enseignement de troisième cycle des Facultés romandes de théologie*, édité par Guy Bedouelle et Olivier Fatio, 103–114. Cahiers Œcuméniques 24. Fribourg: Éditions universitaires, 1994.

"Erasmus and the Spirituality of the Early Church." In *Erasmus' Vision of the Church*, édité par Hilmar M. Pabel. Sixteenth Century Essays and Study 33, 95–114. Kirksville, MO: Sixteenth Century Jounal Publishers, 1995.

"Guillaume Postel, Théodore Bibliander et le Protévangile de Jacques. Introduction historique, édition et traduction française du MS. Londres, British Library, Sloane 1411, 260r.-267r." In *Apocrypha* 6 (1995): 7–65.

"The Bible and the Fathers according to Abraham Scultetus and André Rivet. The case of Basil of Caesarea." In *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, édité par Irena Backus, 2 vols, vol. 2, 839–865. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.

(Publié également in *Patrisitik in der Bibelexegese des 16. Jhdts.*, édité par David Steinmetz. Wolffenbütteler Forschungen 85, 231–258. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999).

"Augustine and Jerome in Thomas Murner's *De Augustiniana Hieronymianaque Reformatione poetarum* (Strasbourg, 1509)." In *Auctoritas patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. Und 16. Jahrhundert*, édité par Leif Grane, Alfred Schindler, Markus Wriedt, 13–25. Mainz: P. von Zabern, 1998.

"Christoph Scheurl and his Anthology of New Testament Apocrypha." *Apocrypha* 9 (1998): 133–156.

"The Church Fathers and the canonicity of the Apocalypse: Erasmus, Titelmans and Theodore Beza." In *Sixteeenth Century Journal* 29 (1998): 651–665.

"Nicolas Durand de Villegagnon contre Calvin: le *Consensus Tigurinus* et la présence réelle." In *Calvin et ses contemporains*, édité par Olivier Millet, 163–178. Genève: Droz, 1998.

"Renaissance Attitudes to the New Testament Apocrypha: Jacques Lefèvre d'Etaples and his Epigones." *Renaissance Quarterly* 51 (1998): 1169–1198.

"Apocalypse 20, 2–4 et le millennium protestant." *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 79 (1999): 101–119.

"Iraeneus, Calvin and Calvinist Orthodoxy." *Reformation and Renaissance Review* (1999): 41–53.

"Jerome." In *Encyclopedia of the Renaissance*, édité par Paul F. Grendler. New York: Scribner's published in association with the Renaissance Society of America, 1999.

"The Letter of the Virgin Mary to the Inhabitants of Messina: Construction of a historical Event." *Reformation and Renaissance Review* 2 (1999): 72–93.

"Basilius der Grosse." In *Metzler- Lexikon christlicher Denker*, édité par Markus Vinzent. Stuttgart: J. B. Metzler, 2000.

"Calvin and the Greek fathers." In *Continuity and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essay presented to Heiko A. Oberman on his 70th Birthday*, édité par Robert J. Bast and Andrew C. Gow, 253–276. Leiden; New York; Köln: Brill, 2000.

"The Beast Interpretations of Daniel 7.2–9 and Apocalypse 13.1–4, 11–12 in Lutheran, Zwinglian and Calvinist Circles in Sixteenth Century." *Reformation and Renaissance Review* 3 (2001): 59–77.

"François Feu-ardent éditeur d'Irénée. Le triomphe de la Grande Église et le rejet du millénarisme." In *Tempus edax rerum: le bicentenaire de la Bibliothèque nationale de Luxembourg (1798–1998)*, édité par Luc Deitz, 11–26. Luxembourg: Bibliothèque nationale du Luxembourg, 2001.

"Stefan Praetorius and his Anthology of New Testament Apocrypha." *Apocrypha* 12 (2001): 211–236.

"Les apocryphes néo-testamentaires et la pédagogie luthérienne des XVIe–XVIIe siècles." In *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du Livre. En Hommage à Pierre Geoltrain*, édité par Simon Mimouni. Bibliothèque de

l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 113, 263–276. Turnhout: Brepols, 2002.

"Bucer's view of Roman and Canon Law in his exegetical writings and in his Patristic florilegium." In *Martin Bucer und das Recht. Beiträge zum internationalen Symposium vom 1. bis 3. März 2001 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, édité par Christoph Srohm avec la collaboration de Henning P. Jürgens, 83–99. Genève: Droz, 2002.

"Jesus and his Family in Erasmus' Paraphrases on Luke and John." In *Holy Scripture speaks. The Production and Reception of Erasmus' Paraphrases on the New Testament*, édité par Hilmar M. Pabel et Mark Vessey, 151–174. Toronto: University of Toronto Press, 2002.

"La prière en latin au XVI^e siècle et son rôle dans les Églises issues de la Réforme." *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002): 43–71.

"Le Tertullien de Lambert Daneau dans le contexte religieux du seizième siècle tardif." In *I Padri sotto il torchio: le edizioni dell'Antichità cristiana nei secoli XV–XVI: atti del convegno di studi, Certosa del Galluzzo, Firenze, 25–26 giugno 1999*, édité par Mariarosa Cortesi, 33–52. Firenze: SISMEL, Ed. del Galluzzo, 2002.

"Calvin's Concept of Natural and Roman Law." *Calvin Theological Journal* 38:1 (2003): 7–26.

"Bullinger als Neutestamentler: Sein Kommentar zu den Paulusbriefen und den Evangelien." *Zwingliana* 31 (2004): 105–132.

"Calvin's Patristic Models for the Establishment of the Company of Pastors." In *Calvin and the Company of Pastors. Calvin Studies Society Papers 2003*, édité par David Foxgrover, 25–52. Grand Rapids: Calvin Studies Society, 2004.

"The Early Church as model of religious unity in the XVI^th century. Georg Cassander and Georg Witzel." In *Conciliation and Confession. The struggle for Conciliation in the Age of Reform (1415–1648)*, édité par Howard Louthan and Randall Zachman, 106–133. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2004.

"L'érasmien, le non-érasmien et l'anti-érasmien dans le Commentaire de Bucer sur l'Évangile de Jean." *Positions luthériennes* 52 (2004): 299–320.

"Images du paganisme dans les Histoires ecclésiastiques du XVI^e siècle." In *Hellénisme et Christianisme*, édité par Michel Narcy et Eric Rebillard, 171–195. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2004.

"L'influence de l'exégèse d'Érasme sur les milieux calviniens de Genève." In *Érasme et les théologiens réformés*, édité par Émile M. Braekman, 127–156. Bruxelles: Société royale du protestantisme belge, 2005.

Édition critique avec introduction et notes de la *Lettre de Paul aux Laodicéens*, de la *Lettre de Jésus sur le dimanche*, de la *Lettre de Lentulus*. In *Écrits apocryphes chrétiens II*, édité par Pierre Geoltrain et Jean-Daniel Kaestli, 1089–1132. Paris: Gallimard, 2005.

"Early Christianity in Michael Neander's Greek-Latin Edition of Luther's Catechism." In *History of Scholarship. A Selection from the Seminars on the History of Scholarship held annually at the Warburg Institute*, édité par Christopher Ligota et Jean-Louis Quantin, 197–230. Oxford: Oxford University Press, 2006.

"French Calvinist and Catholic Commentaries on the Apocalypse of John, 1539–1589." In *Der Kommentar in der Frühen Neuzeit*, édité par Ralph Häfner et Markus Völkel, 5–20. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

"Bullinger and Humanism." In *Heinrich Bullinger. Life-Thought-Influence, Zurich, August 25–29, 2004, International Congress: Heinrich Bullinger (1504–1575)*, édité par Emidio Campi et Peter Opitz, 2 vols, vol. 2, 637–659. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007.

"Connaître le diable: évolution du savoir relatif au diable d'Augustin à Martin del Rio." In *La mesure du savoir. Études sur l'appréciation et l'évaluation des savoirs*, édité par Pascale Hummel et Frédéric Gabriel, 33–54. Paris: Philologicum, 2007.

"Quelques remarques sur les annotations doctrinales dans son exemplaire de Tertullien." In *Théodore de Bèze (1519–1605)*. Actes du colloque de Genève (septembre 2005), édité par Irena Backus, 339–352. Genève: Droz, 2007.

avec Béatrice Nicollier et Hervé Genton: "The Correspondence of Theodore Beza. How to edit the correspondence of a 16th century editor of letters." In *The Correspondence of Wolfgang Capito and his fellow reformers in Germany and Switzerland*, édité par Erika Rummel et Milton Kooistra, 147–164. Toronto: CRRS, 2007.

"Un chapitre oublié de la réception de Calvin en France. La *Vita Calvini* de Jean-Papire Masson (1583)." In *Jean Calvin et la France*, édité par Bernard Cottret et Olivier Millet. Numéro spécial du *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français*, vol. 155, 181–207. Genève; Paris: Droz, 2009.

"The Issue of Reformation Scepticism revisited: what Erasmus and Sebastien Castellio did or did not know." In *Renaissance Scepticism*, édité par Gianni Paganini et José R. Maia Neto, 63–89. Dordrecht: Springer, 2009.

"The Beza/Colladon Lives of Calvin and the Calvinist conception of sainthood." In *Calvin–Saint or Sinner*, édité par Herman Selderhuis, 7–21. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

"La conversion à la Réforme de quelques réformateurs vue par eux-mêmes et par leurs biographes au XVIe siècle." In *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, édité par Maria-Cristina Pitassi et Daniela Solfaroli Camillocci, 3–20. Firenze: Olschki, 2010.

"Lay and Theological reception of Clement of Alexandria in the Reformation. From Gentien Hervet to Fénelon." In *Between Lay Piety and Academic Theology. Studies presented to Christoph Burger on the occasion of his 65th birthday*, édité par Ulrike Hascher-Burger, August den Hollander et Wim Janse, 353–371. Leiden: Brill, 2010.

"*Loci communes* and the role of Ramism in the European Diffusion of Calvin's Reformation." *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (2010): 233–249.

"What is a Historical Account? Religious Biography and the Reformation's Break with the Middle Ages." *Archiv für Reformationsgeschichte* 101 (2010): 289–304.

"Leibniz's view of substance and his reception of John Calvin's doctrine of the Eucharist." *British Journal of the History of Philosophy* 19:5 (2011): 617–633.

"Beza en Openbaring;" "Beza en de klassieke Oudheid;" "Beza en de kerkvaders." In *Théodore de Bèze. Zijn leven, zijn Werk*, édité par Willem Balke, Jan C. Klok, Willem van't Spijker, 180–183, 338–341, 348–353. Kampen: Kok, 2012.

"Interconfessional Relations in the Correspondence between Theodore Beza and Szymon Teofil Turnowski. Why the Consensus of Sandomierz was not applicable in Geneva." In *Respublica litteraria in Action: Religion and Politics*, édité par Anna Skolimowska et Katarzyna Jasinska-Zdunin, 131–142. Warsaw: Institute for Interdisciplinary Studies "Artes liberales" and Krakow, Polish Academy of Arts and Sciences, 2012.

"Leibniz and Augustine." *Augustinian Studies* 43/1–2 (2012): 179–199.

"Leibniz's Conceptions of the Eucharist 1668–1699 and his Use of 16th Century Sources in the Religious Negotiations between Hanover and Brandenburg." In *Leibniz und die Ökumene*, édité par Wenchao Li, Hans Poser, Hartmut Rudolph. Studia Leibnitiana, Sonderhefte 141, 171–214. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012.

"The mature Leibniz on Predestination." *Leibniz Review* 22 (2012): 67–96.

"Moses, Plato and Flavius Josephus. Castellio's Conceptions of Sacred and Profane in his Latin versions of the Bible." In *Shaping the Bible in the Reformation*, édité par Bruce Gordon and Matthew McLean, 143–166. Leiden: Brill, 2012.

"L'enseignement à la fin du XVI^e^ siècle: le cas genevois." In *Recueil de l'Escalade 1602–2012* (*collectif*), 33–47. Genève: Compagnie de 1602, 2013.

"Les extraits des *Antiquités juives* dans la Bible de Castellion." In *Sebastien Castellion: des Écritures à l'écriture*, édité par Marie-Christine Gomez-Géraud, 207–222. Paris: Garnier, 2013.

"G. W. Leibniz and Protestant Scholasticism in the Years 1698–1704." In *Church and School in early Modern Protestantism: studies in honor of Richard A. Muller on the maturation of a theological tradition*, édité par Jordan J. Ballor, David S. Sytsma, et Jason Zuidema, 679–696. Leiden: Brill, 2013.

"Quels témoins de quelle vérité? Le *Catalogus testium veritatis* de Matthias Flacius Illyricus revu par Goulart." In *Simon Goulart un pasteur aux intérêts vastes comme le monde*, édité par Olivier Pot, 125–139. Genève: Droz, 2013.

"Satire, tolérance religieuse et image." In *Enfer ou Paradis. Aux sources de la caricature XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, édité par Frédéric Elsig et Simona Sala, 129–139. Genève: Musée international de la Réforme; Gollion: Infolio, 2013.

Index of Names

Abbadie, Jacques 516n30, 556
Abernethy, John 516n30
Abraham, Karl 284n16
Aconato 88
Adon of Vienna 207n18
Adorni Braccesi, Simonetta 92n8
Aesop 281
Agricola, Johannes 48n2
Alcassar, Luis de 263
Aldobrandini, Pietro 88
Aldrich, Henry 232, 232n6, 233, 236n24
Aleandro, Girolamo 449n4, 454, 457–459
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond *dit* d' 552, 552n5, 558, 558n40, 559n46, 564, 565, 565n79, 566
Aletti, Jean-Noël 492n1
Alexander the Great 280
Alexander, John David 177, 177n51, 177n52
Alisant, Claude d' 420
Allen, Percy Stafford 133n1, 134, 134n3, 134n4, 134n8, 135n8, 136n13, 136n14, 137n17, 138n18, 138n20, 139n22, 140n23, 142n29, 146n45, 459
Alsted, Johann Heinrich 516n30, 518n35, 521, 522, 522n51, 522n52, 522n53, 522n54, 522n55, 523, 523n56, 523n57, 523n58, 523n59, 524, 524n60, 524n61, 524n62, 524n63, 524n65, 525, 525n66, 525n67, 525n68, 525n69, 526
Ambrose of Milan 143, 144, 144n39, 165, 412
Amenophis IV 290
Amerbach, Johannes 212, 212n37
Ames, William 485
Andala, Ruard 516n30
Andrewes, Lancelot 401
Anne (queen of Great Britain and Ireland) 235n20
Anne de Montmorency 185
Anselm of Canterbury 519
Anstey, Peter R. 516n30
Antognazza Rosa Maria 533n5, 534n10
Apelles of Smyrna 105, 417
Apuleius, Lucius 313
Aquila, Caspar 48n2
Aquinas, Thomas 99, 105, 219, 316n19, 519, 524n65, 544
Arber Edward 233n10
Aretius, Benedictus 512n18
Aristotle 9, 300, 313, 316, 316n19, 316n22, 317, 319, 376, 376n31, 380, 381n56, 392, 392n24, 407, 407n21, 470, 471n22, 477n50, 478n53, 481, 483n78, 514, 515, 519, 520, 539, 554
Armstrong, Brian G. 57n42
Arnaud, Eugène 121n46
Arnauld, Antoine 405, 552, 553
Arnold, Matthieu 429n55, 492n1, 501, 501n19, 501n20
Arius 417
Artigas-Menant, Geneviève 573n
Artopeus, Pierre 187
Asselt, Willem J. van 381n57
Asso, Cecilia 136n13, 452n19, 453n29, 454, 454n31
Aston, Margaret 386, 386n1, 387n3, 389n13, 390n17, 391n18, 392n24, 397n40, 398n41, 399n44, 400n45, 401n47
Atterbury, Francis 233n11
Atticus 212, 212n40
Attinger, Victor 85n6
Aubert, Hippolyte-Victor 85–87, 111n7
Augsburger, Daniel 340n30
Augustine of Hippo 7, 135n10, 143, 144, 144n39, 165, 166, 166n9, 167, 167n14, 184, 212, 212n37, 217, 219, 271, 341, 405–409, 409n11, 409n15, 410, 410n18, , 411n23, 413, 414, 457, 461, 462, 462n63, 462n65, 499, 499n17, 517, 517n33, 538, 538n22, 539, 539n27, 540, 541n34, 542, 544, 545, 545n50, 554, 562
Augustus (Gaius Julius Caesar Octavianus) 280
Aulus Gellius 313
Aymon, Jean 21n12, 23n19, 25n24, 29n33

Babelon, Jean-Pierre 89n14
Backus, Irena *passim*
Bade, Josse 452n21, 454, 460, 461
Baechem, Nicholas 453
Bächtold, Hans Ulrich 102n43
Bähler, Eduard 372, 372n11, 372n13, 373n14, 373n17, 374n23, 375n24, 375n25, 375n26, 375n28
Bagchi, David 450n10
Baier, Johann Wilhelm 516n30
Bainton, Roland H. 376n30, 376n31
Baius, Michael 406
Bakker, Paul 334n8
Balan, Peter 458n42
Balke, Willem 36n6
Ballestra-Puech, Sylvie 284n16
Ballor, Jordan J. 9n20
Bär, Ludwig 449n3
Barcia, Franco 96n26
Barilier, Étienne 372n10
Barker, Matthew 516n30
Barnaud, Jean 332n2, 341n35
Barnes, Timothy D. 201n7, 207n21, 208n24, 210n30, 211n35
Barrett, Deidre 300n13
Barrow, Isaac 238n31
Barth, Karl 467, 468, 468n4, 485, 507n1, 509, 509n10, 511, 526n70
Barth, Peter 36n7
Barthel, Pierre 332n2
Barthélémy, Dominique 188n22
Barthes, Roland 124n65, 456
Baschera, Luca 371n7
Baserga, Giovanni 93n14
Basil of Caesarea 4
Basso, Luca 532n1
Bast, Robert J. 5n, 164n2
Bates, William 516n30
Batteley, John 231, 231n5
Battles, Ford Lewis 389n12, 395n35, 412n27, 443n31, 514n26
Bauer, Clemens 468n5, 475n42, 483n77
Baum, Johann-Wilhelm 20n9, 22n13, 36n7, 50n10, 66n5, 123n58, 168n20, 183n2, 335n11, 351
Baumann, Maurice 371n8
Baumgartner, Frank 396n36
Baumgartner, Walter 189n23
Bavinck, Herman 508n6
Baxter, Richard 516n30
Bayer, Oswald 475n41
Bayle, Pierre 416, 421n25, 423, 423n37, 423n38, 424, 424n39, 425, 426, 426n43, 426n45, 427, 427n46, 427n48, 428n52, 428n53, 429n56, 430, 430n59, 430n60, 431, 431n61, 431n62, 432, 432n63, 432n64, 475n41, 556, 557, 560, 571
Beck, Andreas J. 476n44
Beck, Jacob Christoph 516n30
Becker, Bruno 375n24, 379n46
Becker, Peter 116n29
Béda, Noël 334, 449n4, 457, 459, 462
Bedouelle, Guy 183n3, 453, 453n24
Béhar, Roland 280n1
Bellarmino, Roberto 254n21, 406, 562n59
Bellius, Martinus *see* Castellion
Béné, Charles 135n10
Benedict, Philip 15n1, 18n7, 21n3, 24n20, 24n21, 29n35, 92n8
Benitez, Miguel 568
Bennet, Thomas 232, 232n10, 233n10, 233n12, 237n24
Benoit, Daniel 27n29, 123n57
Benoit, Jean-Daniel 118n35, 496n11
Benthem, Heinrich Ludolf 545n46
Benzing, Josef 338n25
Berchem, Victor van 71n30, 121n45
Bernard de Clairvaux 409n16
Bernard, Jacques 352, 362
Bernard, Jean-François 76
Bernhard, Jan-Andrea 103n47
Berni Canani, Tomaso 551n*
Berquin, Louis 454, 455, 462
Berruyer, Isaac-Joseph 565
Berry, Lloyd E. 175n43
Bertheau, Solange 117n31
Berthécourt, Cunise de 183
Berthoud, Gabrielle 26n26, 332n2, 348n2, 352, 352n13, 352n14, 352n15
Besançon, Alain 282n10
Betteridge, Maurice 178n57
Betty, Joseph 232n9
Beyerhaus, Gisbert 467, 467n2
Bèze, Theodore de 2, 15, 17, 20, 28, 60n50, 70, 70n24, 80, 82, 83, 83n2, 84, 84n3,

Bèze, Theodore de (cont.) 85n5, 86, 88, 89, 123, 123n58, 173, 173n37, 182, 182n2, 183n2, 183n4, 184, 184n5, 185, 185n8, 185n9, 185n10, 200, 202, 202n10, 206, 210, 211, 211n33, 211n35, 372, 373, 375n24, 376n29, 377, 378, 378n37, 379, 379n43, 380, 380n51, 380n52, 381, 382, 382n59, 382n61, 421, 467, 476, 477, 478n55, 512n18, 538
Bezzina, Edwin 110n3
Bianca, Concetta 350n10
Bianconi, Sandro 105n54
Biddle, John 254
Bienassis, René de 59
Bierlaire, Franz 286n24, 311n1, 336n15
Bietenholz, Peter G. 137n16, 379n45, 460n53
Billy, Jacques de 4, 5
Billy, Jean de 4
Binder, Georg 297, 297n2
Bingham, Charles William 303n18
Bird, Francis 245n63
Biron, Charles Gontaut de 87, 88, 88n13, 89
Bizer, Ernst 149, 149n2, 150, 150n6, 153, 153n20, 161, 161n50
Blacketer, R. A. 168n20
Blagden, Cyprian 233n10, 233n11
Blanc, Marie 66
Bloch, Olivier 568, 570, 574n13
Blum, Claude 335n13
Bodin, Jean 571, 574
Boeft, Jan den 134n6
Boethius (Anicius Manlius Severinus) 220n14
Boisson, Didier 121n46
Bolsec, Jérôme 29, 60n48, 67n9
Bomberg, Daniel 189
Bonafin, Massimo 102n44
Bonaventure 392
Bonivard, François 65, 66n3, 67, 77
Bonneau, Jean 21, 22
Bonorand, Conradin 93, 93n11, 94n16, 105n55, 297n3
Borghero, Carlo 551n1
Bornert, René 34n3
Boscani Leoni, Simona 94n18
Bossuet, Jacques-Bénigne 556
Bost, Hubert 120n40
Botzheim, Jean 212
Boudou, Bénédicte 182n1
Boulaese, Jean 10n25
Boulainvillers, Henri de 577
Boulanger, Nicolas-Antoine 568
Boullier, David Renaud 558n39
Bouon 25n
Bourbon, Antoine de 83
Bourbon, Catherine de (duchess of Bar) 420
Bourgogne, Jacques de Falais 55, 56n38
Bove, Laurent 576n17
Bovier, Kevin 85n5, 87
Bracciolini, Poggio 315n16
Brady, Thomas Allan 337n23
Braekman, Émile M. 3n4, 78n55
Brahenne, Blaise de 420
Brahenne, Quiteyre 420
Brandenburg, Joachim II (Elector of) 48n2
Braun, René 211n35
Brayley, Edward Wedlake 245n63
Brenz, Johannes 51n17
Brett, Nicholas 240n41
Brett, Thomas 240n41
Brian, Scott A. 166n4
Brightman, Frank E. 240n41
Brinon, Marie de 547n56
Bromiley, Geoffrey W. 507n1
Brooke, John Hedley 516n31
Brown, Andrew J. 141, 141n25, 141n26, 141n27
Brown, David 493n2
Browne, Thomas 555
Broxap, Henry 245n62
Bruening, Michael W. 15n*, 16, 16n3, 26n27, 61n52, 355n20
Brunner, Emil 511
Bubenheimer, Ulrich 469n8
Bucer, Martin 2, 34, 34n2, 44, 50n14, 51n17, 57, 57n43, 58, 185n11, 186, 270, 270n21, 339, 365, 389, 389n12, 389n13, 393, 393n29, 397
Budé, Guillaume 453
Budé, Jean 169
Budé, Louis 174, 176
Büsser, Fritz 307, 308n31, 308n32
Büttgen, Philippe 8n17, 149n5, 150n5
Buick, Stephen 397n40, 398n42

Buisson, Ferdinand 15, 16n2, 21n11, 23n18, 312n4, 370, 370n3, 372n10, 379n45, 381n56, 381n58
Bull, George 257n36, 257n44
Bullinger, Heinrich 34, 34n1, 39, 39n16, 41n22, 42, 42n25, 50, 50n11, 50n12, 51n16, 51n18, 60, 86n9, 298, 372, 389, 389n13, 389n14, 393, 395, 397, 397n38, 398, 436, 437, 442, 442n29, 444, 445, 501n19, 512n18
Bundi, Martin 92n3
Burckhardt, H. J. 89
Bure, Idelette de 78
Burghers, Michael 232, 232n9
Burman, Frans 265
Burnet, Gilbert 424n38
Burnett, Amy N. 218n10
Burrows, Mark S. 349n3
Burton, Janet 245
Busche, Hubertus 573n11
Butterfield, Herbert 517n32

Cadenas y Vicent, Vicente de 281n7
Iulius Caesar (Gaius Iulius Caesar) 323
Caligula 238
Callimachus 313
Calov, Abraham 271, 272, 516n30
Calvin, Jean 7, 9, 15–20, 20n, 21, 22, 23n18, 24–26, 28, 29, 29n35, 33, 35, 36, 36n7, 37, 38, 38n11, 38n12, 39, 39n16, 39n17, 40, 40n20, 41, 41n21, 41n22, 42, 42n25, 43–45, 48, 48n5, 49, 49n5, 49n6, 49n7, 50, 50n11, 50n12, 50n13, 50n14, 51, 51n16, 51n17, 51n18, 51n19, 51n20, 52, 52n23, 53, 53n28, 53n29, 54, 55, 55n37, 56, 56n38, 56n39, 57, 57n41, 57n42, 57n43, 58, 58n44, 58n45, 58n46, 59, 60, 60n48, 61, 61n54, 66, 66n5, 67n9, 69n17, 70, 70n24, 77n47, 78–80, 86, 99, 103, 103n48, 103n49, 104, 104n50, 114, 118, 118n35, 119, 122, 164, 164n1, 165, 167, 168, 168n20, 169–172, 169n22, 169n23, 173n33, 174–176, 176n47, 177, 178, 184–187, 187n14, 189, 191–193, 195, 196, 196n49, 196n52, 197, 218n9, 220, 221, 224–226, 226n25, 236, 236n21, 243, 243n54, 275, 302, 303, 303n18, 303n19, 334, 335n11, 340, 351–353, 353n16, 362, 364, 365, 365n48, 366, 366n52, 366n53, 367, 367n54, 370, 371, 371n9, 372, 372n11, 373, 373n14, 374n19, 374n23, 375–378, 380, 381, 389, 389n11, 389n12, 389n13, 393, 393n29, 395, 395n35, 396, 396n36, 397–399, 409, 409n16, 410, 410n17, 411, 411n23, 412, 412n27, 412n28, 412n30, 413, 413n32, 414, 416, 425, 426, 435–437, 437n6, 442, 443, 443n31, 444, 467, 476, 477, 486, 492–494, 494n6, 495, 496, 496n10, 496n11, 497, 498, 498n12, 498n14, 499, 499n15, 500, 501, 501n19, 502, 502n21, 503, 503n22, 503n23, 503n24, 504, 508, 511, 511n15, 511n16, 512, 512n17, 512n18, 513, 514, 514n26, 515, 520, 521, 525, 538, 544, 554
Camenisch, Emil 92n5, 93n12, 100n35
Cameron, Euan 92n6
Campi, Emidio 94n17, 102n43, 389n13, 390n16
Cantimori, Delio 91, 93n13
Cany, dame de *see* Pisseleu, Peronne
Canz, I. G. 516n30
Canziani, Guido 568n2
Capiton, Wolfgang 365
Cappel, Louis 264, 516n30
Caracalla (Marcus Aurelius Severus Antoninus Augustus) 201
Carbonnier-Burkard, Marianne 121n48, 123n59
Carmichael, Gershom 516n30
Caroli, Pierre 334, 362
Carrera, Elena 300n12
Casaubon, Isaac 233, 233n13, 236
Cassiodorus (Flavius Maximus Aurelius) 165
Castellani-Dufrêne, Nathalie 280n1
Castellion, Sébastien 3, 7, 9, 15–17, 20–22, 23n18, 27, 28, 311, 370, 370n2, 371, 371n5, 372, 372n10, 372n13, 373, 375, 375n24, 375n27, 376, 376n29, 376n30, 377, 377n35, 378, 378n40, 378n41, 379, 379n45, 379n46, 380, 380n48, 380n55, 381, 381n58, 382

Castillejo, David 250n3
Cato the Elder (Marcus Porcius Cato) 313, 321, 462
Catullus (Gaius Valerius Catullus) 313
Cauchies, Jean-Marie 292n43
Cavazza, Silvano 101n40, 102n43
Cazes, Hélène 182n1
Céard, Jean 182n1
Cellarius, Balthasar 516n30
Céneau, Robert 49n6
Cerinthus 252, 253, 253n15
Cernogora, Nadia 372n10
Cerutti, Mauro 110n7
Chabrand, Jean 26, 28
Challe, Robert 572, 575, 577
Chandieu, Antoine de la Roche 22, 22n14, 381n57
Chaponnière, Jean-Jacques 67n6, 79n58
Chareyre, Philippe 24n20, 110n3, 111n5, 112n9, 117n32
Charlemagne 280, 394
Charles I (king of England) 386, 401
Charles V (Holy Roman emperor) 47, 47n, 49, 57, 58, 279–281, 282n9, 283–286, 288–292, 457
Charlett, Arthur 232n10, 237n24
Chastelain de Tournai, Jean 184
Châteauneuf, Ami 75, 75n40
Châteauneuf, Claude 74, 75
Châteauneuf, François 75, 75n40
Châteauneuf, Janin 75
Châtelet, Émilie du 568
Chaunu, Pierre 47n
Chavannes, Ernest 341n35
Chenalat, François 75n38
Chenalat, Pierre 72, 73, 75, 75n38, 76, 78
Chenevière, Charles 65n1
Cheselio, Nicola 96n28
Chevalier, Françoise 121n46
Chièvres (Guillaume de Croy, seigneur de) 290
Childs, Brevard S. 266
Chillingworth, William 269
Chimelli, Claire 10n27, 25n
Choisy, Eugène 86, 512n20
Chomarat, Jacques 3n4, 286n26
Chrestien, Florent 83
Chrestien, Jean 29
Christensen, Carl 340n30
Christin, Olivier 339n27
Christ-von Wedel, Christine 450, 450n11
Chuno (Cuneau), Johann Jacob Julius 545n45
Church, Frederic Corss 92n3
Chytraeus, David 479, 479n59, 480n61
Cicero (Marcus Tullius Cicero) 212, 212n40, 313, 317, 321, 322, 322n43, 323, 324, 324n49, 372, 373, 375, 376, 376n31, 377, 377n36, 378, 378n37, 380n51, 381, 381n56, 382n60, 461, 462, 464, 471, 473n29, 478, 481, 483, 483n77, 484, 484n81, 520
Cicuta, Aurelio 100n34
Clark, William 116n29
Claude, Jean 428n51
Cler, Christian 115n25
Clerc, François 120n40
Clervant, Claude-Antoine Vienne de 83
Cocceius, Johannes 272, 272n28
Cochem, Martin 307
Cochrane, Arthur C. 507, 507n1
Cohen, H. Floris 516n32
Coignard, Jean Baptiste 551n2
Colet, John 136n11
Colladon, Esaïe 84, 84n4, 89
Collins, Anthony 233n14, 234n17
Collinson, Patrick 386, 387, 401
Comte, Béat 352
Considine, John 301n15
Constantine I 554
Cook, Daniel J. 535n12
Cooke, Paul 270, 270n23, 270n24
Copan, Paul 507n2
Coram-Mekkey, Sandra 35n4, 38n14
Coraud, Elie 351, 352, 362, 364
Corauld, Antoine 35
Cordier, Maturin 311, 311n2, 312, 322, 323, 323n45, 323n46, 324n50, 324n51, 325–327, 327n59, 328, 328n62, 329
Cornéli, Georges 25–28
Cornelius (pope) 238n31
Cortesi, Mariarosa 6n11
Coster, Will 120n42
Cottier, Jean-François 121n47
Cottin, Jean 22
Cottin, Jérôme 339n27, 340n30

Couhault, Pierre 280n2
Courcelles, Dominique de 212n37
Courouau, Jean-François 116n27
Courtney, William Prideaux 234n16
Courvoisier, Jacques 337n24
Covelle, Alfred 67n7
Craig, John 397n39, 559
Craig, William Lane 508n8
Cranz, Edward 237
Craske, Matthew 245n63
Crespin, Jean 27n29, 123, 123n57, 174, 175, 176n47, 182, 183n2
Critin, Jean 353n17
Croq, Laurence 121n45
Cross, Frank Leslie 232n7
Crosthwaite, Thomas 235n18
Crousaz, Karine 322n44, 337n23, 340n32
Crouzet, Denis 16, 16n6, 47n
Cummings, Brian 391n21
Cunitz, Edouard 20n, 22n13, 36n7, 50n10, 66n3, 123n58, 168n20, 183n2, 335n11, 351
Curione, Celio Secondo 372
Curley, Edwin 270
Cyprian of Carthage 204, 206, 207n20, 212, 212n40, 232, 238, 238n31

D'Argens, Jean-Baptiste 568
D'Arienzo, Maria 371n5, 371n7
Dagron, Tristan 576n17
Dahan, Gilbert 194n42, 492n1, 495n9
Daireaux, Luc 117n31
Daneau, Lambert 223, 223n22, 477, 478, 478n52, 479, 479n57, 479n60, 480, 480n61, 480n62, 480n64, 481–483, 483n77, 483n79, 483n80, 484n80, 485n87
Daniell, David 178n57
Dannreuther, Henri 183n3
Dascal, Marcelo 534n11
Davenant, John 512n18
David, Laurent 493n2
Davis, Natalie Zemon 115, 115n25, 335n12, 340n31
De Boer, Erik 169n23
De Ghellinck, Joseph 212n37
De Greef, Wulfert 168n20
De Jonviller, Charles 169
De L'Arche 76
De La Force, Jacques Nompar de Caumont 84
De La Mare, Henri 352
De Roche, Clauda 76
De Roche, Guillauma 73, 74, 76
De Mersseman, Jacques Olivier Marie 283n15
Decot, Rolf 474n38
Defaux, Gérard 173n35
Deflers, Isabelle 468n5, 470n12
Deitz, Luc 5n, 230n3
Deleuze, Gilles 282n12, 285n23
Delville, Jean-Pierre 189n22
Demole, Eugène 75n40
Demos, Marion 461n58
Demosthenes 313
Denis, Philippe 16n2, 26n26
Denommé, Isabelle C. 350n7, 350n9
Dentière, Marie 65, 65n2, 66, 72, 348, 348n1, 348n2, 349, 349n5, 350, 350n10, 351–357, 358n32, 360n41, 365, 366, 367n54, 416
Des Ars [syndic] 40n19
Des Gallars, Nicolas 169, 230, 245
Des Maizeaux, Pierre 234n17, 240n41
Dés Périers, Bonaventure 568
Des Planches, Jean 173n37
Des Vignolles, Alphonse 233
Descartes, René 508n8, 555, 570, 571
Descourtieux, Patrick 166n5
Desfontaines, Pierre-François Guyot 552n6, 557, 557n35, 558
Désiré, Artus 173, 174n38, 421n25, 426, 426n44
Desmarets, Samuel 427, 427n47
Desplat, Christian 342n39
Desrosier-Bonin, Diane 348n2, 349n4, 349n6, 350n7
Deutscher, Thomas B. 137n16, 460n53
Develay, Victor 334n8, 335n14
Diamantis, Irène 284n19
Dietrich, Veit 156n35, 157, 182
Dilthey, Wilhelm 476, 476n43
Dimmick, Jeremy 391n21
Dingel, Irene 48n4, 43n29, 50n8
Dinzelbacher, Peter 300n14
Dio Cassius (Lucius Cassius Dio) 206

Diodorus Siculus 182
Diogenes 313
Dionisotti, Anna Carlotta 141n27, 212n40
Dodwell, Henry 231, 239n33, 239n35, 239n37, 240, 240n40
Dolbeau, François 202n11
Dominic de Guzmán 316n19
Donatus 417
Dorp, Maarten van 135, 135n10, 136, 136n13, 137, 137n16, 138, 138n20, 139, 141, 142, 451, 451n14, 451n15, 452, 452n18, 452n21, 453, 455, 460
Douglass, Jane Dempsey 349, 349n3
Doumergue, Émile 78n55
Downes, A. H. C. 527n71
Dowsing, William 386n1
Du Bellay, Joachim 217n5
Du Mazel, Judith 66, 77, 78
Du Mazel, Léonard 66, 77, 78
Du Moulin, Charles 16, 22, 22n15
Du Moulin, Pierre 429n55
Du Plessis Mornay, Philip 516n30, 524n65, 554
Dubois, Jacques 207n18
Ducheyne, Steffen 250n1, 251, 251n7, 252n14, 253n15
Ducimetière, Nicolas 89n15
Duclos-Grenet, Pauline 289n36
Dufour, Alain 25n, 68n9, 83n, 85n5, 87, 88n13, 89n15, 372n12, 382n59
Dufour, Théophile 84n4, 363n47
Duggan, Lawrence 391n18
Duguid, Timothy 175n45, 176, 176n48, 176n50
Du Marsais, César Chesneau 568, 572, 575, 577
Dumur, Benjamin 123n55
Duncan, Ligon 511n13
Duns Scotus, John 219, 316n19
Dupont, François 72, 72n33
Dupuis, Claudine 66, 72–74, 76
Durand de Laur, Hyppolyte 449, 450
Durand of Saint-Pourçain 537
Dyck, Anthony van 387

Ebeling, Gerhard 154n25, 274
Eber, Paul 225
Edmonson, Stephen 508n5
Edward VI (king of England and Ireland) 396
Eire, Carlos M.N. 103n49, 339n27, 340n30
Eisenkopf, Paul 546n53
Ekirch, A. Roger 297n4
Elizabeth I (queen of England) 177, 396, 416, 422, 423, 425, 431
Emonds, Hilarius 209n25
Engammare, Max 34n1, 42n24
Epicurus 478n53, 557
Epiney-Burgard, Georgette 10n24
Episcopius, Simon 257n44
Erasmus, Desiderius 3, 60, 133, 133n1, 133n2, 134, 135, 135n10, 136, 136n11, 136n13, 137, 137n16, 137n17, 138, 138n20, 139–141, 141n26, 142–145, 145n40, 145n42, 145n44, 146, 146n45, 168, 212, 212n37, 216, 216n2, 217, 218, 228, 230n*, 245, 272, 285, 286n26, 311, 311n1, 312, 313, 313n6, 314, 314n9, 315, 315n16, 316–320, 320n36, 321n41, 322, 323, 327, 329, 334n8, 335, 335n13, 335n14, 336n15, 392n25, 435, 449, 449n1, 449n3, 449n5, 450, 451, 451n14, 451n15, 451n16, 452, 452n18, 452n21, 453–457, 457n41, 458–464
Erb, Peter C. 5n11
Ernest von Hessen-Rheinfels 545
Escamilla, Michèle 47n
Estienne, Henri II 182, 183, 186
Estienne, Robert 186, 188, 194, 257n44
Étampes, duchesse d' *see* Pisseleu, Anne
Eusebius 398
Every, George 235n17, 240n40, 244n55
Eyssautier, Matthieu 27–29

Fabri, Christophe 351
Fabricius, Johann Albert 233n10
Fagius, Paul 186, 187
Falls, Thomas B. 255n24
Fantazzi, Charles 336n15
Farel, Guillaume 34, 35 50n13, 51n17, 51n18, 60, 65, 338, 338n26, 339, 349, 351, 352, 353n17, 360n41, 362, 364, 366, 366n52, 366n53, 367
Fargues, de 25
Fasciati, Gaudenzio 94, 94n18

Fatio, Olivier 9n19, 28n30, 51n17, 223n21, 340n30, 479n57
Faucher, Benjamin 122n54
Fayet, Jean-François 111n7
Fazy, Henri 68n10
Feather, John 233n11
Febvre, Lucien 16, 16n5, 18
Feld, Helmut 494n5
Felix and Regula (martyrs) 34
Fell, John 231, 232, 236n24, 238, 238n31, 239n33
Fénelon, François de Salignac de La Mothe de 556
Ferber, Johann 516n30
Ferdinand I (Holy Roman emperor) 281n9
Ferenczi, Sandor 290
Fergusson, David 493n3
Fesko, John V. 511n13
Feu-ardent, François 230, 230n*, 231, 238, 245
Fild, Horst Alfred 468n5
Filleau de La Chaise, Jean 560
Fincham, Kenneth 401n48
Firpo, Massimo 94n16
Fischer, Norbert 409n11
Fiume, Emanuele 96n25, 100n36
Flasch, Kurt 212n37
Florio, Michelangelo 100, 100n37
Förstemann, Eduard 474n38
Fontana, Vincent 117n33
Fontenelle, Bernard Le Bovier de 568
Fontius, Martin 534n7
Forbes, Duncan 516n30
Force, James E. 251n6
Formica, Marina 573n10
Fornerod, Nicolas 18n, 21n12, 24n20, 24n21, 29n35
Fotherby, Matthew 516n30
Fourcroy, Bonaventure de 568
Fourmont, Étienne (*pseud.* Ismael Ben Abraham) 558, 559n41
Fraenkel, Pierre 4, 4n8, 9n19, 223n21, 340n30
Franc, Claude 75
Francillon, François 119n37
Francis, of Assisi 316n19
François I^er^ (king of France) 418, 554
François de Guise 185
Frank, Günter 251n5, 476n45, 477n49
Franke, August H. 266
Frary, Alexandre 284n18
Frederick I (king of Prussia) 236
Freedberg, David 400n46
Frei, Hans 264, 266, 267n14
Fréret, Nicolas 559, 559n48, 575
Fresne-Canaye, Philippe de 83
Freud, Sigmund 281, 282, 282n10, 282n11, 283, 285n20, 285n21, 285n22, 287n28, 289–291, 291n40, 291n41
Frey, Christofer 477n49
Friedensburg, Walter 474n38
Friedrich, Johann 539n27
Froben, Johann 133, 135, 143, 143n35, 146, 146n45, 463
Froment, Antoine 65, 65n1, 65n2, 66, 66n3, 67, 67n6, 68–77, 77n47, 78, 79, 138n20, 142, 350, 351, 351n12, 352, 352n15, 353, 354, 358n32, 362, 365, 366
Frymire, John M. 221n19
Fulkerson, Laurel 462n60
Fumée, Antoine 58, 58n46
Fuzet, Edmond 413n36

Gabriel, Frédéric 10n25
Gabriel, Stephen 104n49
Gadamer, Hans-Georg 274
Gadd, Ian 232n8, 233n11
Gäbler, Ulrich 338n25
Galba (Servius Sulpicius Galba) 456
Gale, Theophilus 407, 407n5, 408, 408n8
Galiffe, James 75n38, 76n43
Gamble, Richard C. 226n24
Ganoczy, Alexandre 338n25
Garasse, François 423, 423n36, 431, 431n62
Gardy, Frédéric 67n8
Garrioch, David 121n45
Garrisson-Estèbe, Janine 342n39
Garside, Charles 389n10, 390n15, 392n24, 393n26
Gascon, Richard 331n1
Gassendi, Pierre 570
Gastgeber, Christian 207n16
Gaultier, Guillaume 568
Gautier, Jean-Antoine 88n12

Geisendorf, Paul-Frédéric 86, 86n7, 87
Gelenius, Sigismundus 200n2
Gémeau, Etienne 77
Genatsch, Gieri *see* Jenatsch, Jörg
Genton, Hervé 83n2, 85n5, 87
Gerbel, Nikolaus 143, 143n36, 145
Geremek, Bronislaw 331n1
Gerhard, Karl 474n38
Gerthofer, Johann 454, 454n32
Gess, Wolfgang Friedrich 493
Ghellinck, Joseph de 212n37
Gibson, Edmund 231
Gifford, William 432n64
Gilby, Anthony 387, 387n4
Gillingham, Susan 167, 167n17, 168n18, 168n19, 173n33
Gilman, Ernest B. 391n20
Gilmont, Jean-François 48n5, 188n22, 350n7, 493n5
Gilson, Étienne 527n71
Giorgetta, Giovanni 94, 95n19, 95n22, 99, 100n38
Girard, Jean 352, 352n14, 354, 363n47
Gisel, Pierre 504n25
Glassius, Salomon 220, 221, 221n16, 222, 223, 228
Godet, Marcel 85n6, 334n8
Godet, Philippe 512n20
Godin, André 3n4, 144, 144n37, 145n40, 335n13
Goethe, Johann Wolfgang 269
Goldenbaum, Ursula 534n7
Golding, Arthur 178, 178n59
Goldish, Matt 251, 251n6, 251n8, 252n14, 254n18, 255n23
Gomez-Géraud, Marie-Christine 3n5, 189n22, 371n5, 371n7, 372n10, 377n39
Gooch, George P. 270
Gordon, Bruce 3n5, 298n8, 336n19, 337n22, 341n35, 371n5
Gossart, Ernest 287n30
Goulart, Simon 182n2, 183n2, 183n4, 185n9, 206, 478n55
Gow, Andrew C. 5n, 164n2
Grabe, Johann Ernst 230n*, 231, 231n4, 231n5, 232, 232n7, 232n10, 233, 233n10, 233n12, 233n13, 233n14, 234, 235, 235n18, 235n20, 236, 236n22, 236n23, 236n24, 237, 237n24, 237n25, 237n28, 238, 238n30, 238n31, 239, 239n33, 239n35, 240, 240n38, 240n40, 240n41, 242, 242n50, 243, 243n54, 244, 244n55, 245, 245n62, 245n63
Grabe, Martin Sylvester Junior 245n63
Grabe, Martin Sylvester Senior 234
Grafton, Anthony 141n27, 266n13
Grappe, Christian 492n1
Greco, John 507n2
Grécourt, Jean-Baptiste Joseph Willart de 557n33
Green, André 285n22
Gregory Nazianzen 145
Gregory the Great (pope) 143, 391, 391n18, 400, 460
Gregory, Brad S. 269, 269n19
Gregory, Tullio 568
Grésillon, Almuth 202n12
Gretser, Jakob 308, 308n32
Greyerz, Kaspar von 134n6
Griffiths, Antony 232n9
Griffiths, John 389n14, 396n37, 397
Grimm, Harold 337n20, 337n21
Grindal, Edmund 397
Gritsch, Eric W. 438n10
Grosclaude, Michel 115n24
Gross, Geneviève 65n2, 350n8
Grosse, Christian 75n42, 111n7, 113n16, 114n18, 115n27, 117n33, 119n39, 120n42, 122n54, 173n33
Grotius, Hugo 271, 272, 555
Grünberg, Paul 234n15
Grumbach, Argula von Staff von 419, 419n18, 420
Grunewald, Eckhard 172n32
Grynaeus, Johann Jakob 89
Guattari, Félix 282n12, 285n23
Guder, Darrell 509n9
Guéroult, Martial 572
Guggisberg, Hans R. 15, 16n2, 370, 370n3, 371n6, 371n9, 372n13, 375n26, 375n27, 378n38, 379n45
Guichenon, Samuel 88, 88n12
Guillard, Charlotte 200n3
Gutton, Jean-Pierre 331n1

Haakonssen, Knud 263
Haag, Émile 518n36
Haag, Eugène 518n36
Häfner, Ralph 4n7
Hahn, Scott W. 269, 269n19, 275
Haire, J. L. M. 509n10
Hale, Matthew 516n30
Halkin, Léon-Ernest 311n1
Haller, Johannes 42n25
Haloander, Gregor 469n10
Hamburger, Jeffrey F. 158n40
Hamling, Tara 386n2, 388, 388n8, 399n44
Hammann, Gottfried 50n15
Hammerstein, Notker 474n39
Hanover, Sophia (electress of) 546n51
Hardouin, Jean 565
Hardt, Hermann von der 542n36
Harley, Robert 235n20
Harnack, Adolf von 207, 207n22, 209, 209n27, 211n35, 509
Harrison, John 253n16
Harrison, Peter 263n1, 264n3
Harriss, James 263n*
Hart, Hendrik 508n3
Hartwig, Otto 474n38
Harvey, Elizabeth Ruth 391n23
Harvey, William Wigan 237n28
Hascher-Burger, Ulrike 6n11
Haug, Walter 159n40
Hauranne, Jean du Vergier de, abbé de Sait-Cyran 405
Hauser, Henri 86, 86n10
Hauser, Martin 299n10
Hazard, Paul 569
Head, Randolph C. 96n27
Head, Thomas 349, 349n3, 363n47
Hearne, Thomas 231n4, 233n14, 235n19, 239n35, 240, 240n41, 240n42, 240n43, 240n44, 242n50, 242n51, 243n54, 244n59, 245n61
Hebenstgreit, Johann Paul 516n30
Heesakkers, Christiaan Lambert 455n34, 461n57
Heinsius, Ulrich 516n30
Helding, Michael 48n2
Helleman, Wendy 515n29
Hemmerdinger, Bertrand 237n26
Hemmingsen, Niels 478, 478n55, 479, 479n56, 479n57, 479n58, 480n61
Henderson, Ian 509n10
Hendriksen, William 508n6
Henri II (king of France) 60, 61
Henri III (king of France) 82
Henri IV (king of France) 82–84, 84n3, 86–89, 418
Henri de Navarre (later Henri IV) 83n, 84
Herbert, George 226, 227, 227n26
Herlinus, Johannes Huldricus 223, 223n22
Herminjard, Aimé-Louis 19n8, 20n, 348n2
Hertel, Lorenz 545
Hesiod 313, 314, 473n29, 481
Hesse, Philip I (landgrave of) 55
Hickes, George 235n20, 236n21, 237n27, 242n52, 245n62
Higman, Francis 4n8, 173, 173n36, 174n38, 189n22
Hilary of Poitiers 144, 166, 166n5, 166n11, 167, 167n13, 167n16
Hill, Kat 303, 304
Hill, Thomas 300, 301, 301n16
Hillebrand, Karl 282n9
Hillen, Michael 453, 454
Hippocrates 292, 292n44
Hippolytus of Rome 204
Hobbes, Thomas 269, 270, 270n23, 271, 272, 555, 570, 576
Hobbs, Gerald 149n5, 183n3
Hochuli Dubuis, Paule 35n4
Hodgson, Norma 233n10, 233n11
Hoeven, Johan van der 508n3
Hoffmann, Heinrich 371n9
Holborn, Hajo 137n15, 144n39
Holenstein, André 125n
Hollander, August den 6n11
Holt, Mack P. 164n1
Homer 313, 318, 318n26, 481
Honert, Taco Hajo van den 516n30
Hongnant, Claude-René 552n6, 557, 557n35, 558
Hope, Nicholas 265n8
Hopkins, John 175
Horace (Quintus Horatius Flaccus) 313, 315, 315n17, 321, 321n40, 322, 322n43, 323, 391, 457n41, 461

Hotson, Howard 521
Hottinger, Johann Jacob 337n24
Houtteville, Claude-François-Alexandre 551, 551n1, 552, 553, 553n8, 554, 554n15, 556–559, 559n47, 559n48, 560, 560n49, 561, 561n53, 561n57, 562, 562n58, 562n60, 563, 563n64, 564, 564n75, 565, 566
Hoven, René 311n1
Howard, Thomas 269
Hrubý, František 89n16
Huber, Johann Wenhard 85
Hubler, Lucienne 110n3, 114n17
Hudson, John 242, 242n51
Huet, Pierre-Daniel 556, 560
Hugh of Saint-Cher 220, 220n15
Hugh of Saint-Victor 409n16
Hugon, Augusto Armando 93n15
Huiban, Arthur 467n*
Huisseau, Isaac d' 123n60
Hujgen , Arnold 220n13
Humbert, Aimé 338n24
Hummel, Pascale 10n25
Hundeshagen, Johann 516n30
Hunsinger, George 509n10, 526n70
Hus, Jan 426
Huschke, Rolf Bernhard 474n37, 477n49
Hustvedt, Siri 281, 281n8
Hyperius, Andreas 217, 217n7, 218, 218n8, 222, 514, 515n27, 515n28

Ijsewijn, Jozef 137n16
Iliffe, Rob 250
Irenaeus of Lyon 204, 230, 230n1, 231, 231n4, 231n5, 232n6, 232n9, 233, 236n22, 237, 237n28, 238, 238n30, 238n32, 239, 239n33, 240n38, 242, 243n53, 244, 244n56, 244n57, 245, 245n60, 252–254
Isabella of Portugal 392
Isocrates 313
Isoz, Amélie 110n*
Israel, Jonathan 569, 569n6, 575, 575n15, 576, 576n16, 576n17, 577, 577n20, 577n21
Iud, Leo 188n22
Iulianus 411n22

Jablonski, Daniel Ernst 234
Jacob, Margaret C. 569, 573n11, 576, 576n18
Jacobson Schutte, Anne 91n1
Jalla, Jean 92n9
James I (king of England and Scotland) 386n1, 401
Jamieson, Kathleen 462n62
Jane, William 233, 237n24
Janin, Claude 285n21
Janse, Wim 6n11
Jansenius, Cornelius 405–407, 407n3, 408, 408n9, 408n10, 409, 409n11, 409n13, 409n14, 409n15, 409n16, 410, 410n17, 410n18, 410n19, 411, 411n21, 411n22, 411n23, 411n25, 411n26, 412, 412n27, 412n28, 412n29, 412n30, 412n31, 413, 413n32, 413n33, 413n34, 414
Jaquelot, Isaac 556, 557
Jardine, Lisa 134, 134n5, 135n9, 137n16, 143n35, 451, 451n13, 452, 452n19
Jeanne d'Albret (queen of Navarre) 83, 342
Jeger, Isabelle 113n16
Jenatsch, Jörg 104n49
Jerome of Stridon 133, 135, 135n10, 143, 144, 165, 166n4, 167, 192, 201, 203–206, 207n20, 417, 456, 457, 462, 462n64, 464
Jersild, Paul 509n10
Jewel, John 388, 397
Joan (queen of Castile and Aragona) 281n9, 282n9
John Chrysostom 145, 412, 417
John of Damascus 391, 391n19, 400
Johnson, Keith L. 509n10
Jonas, Justus 449n5
Jones, Malcolm 388
Jones, Peter 251n4
Jonge, Henk Jan de 141n26, 141n27
Joris, David 376n30, 376n32
Josephus, Flavius 370
Jostock, Ingeborg 353n16
Jürgens. Henning P. 172n32
Julian the Apostate (Flavius Claudius Julianus) 411n22
Jullien, John 84n4

Jung, Carl-Gustav 290
Junius, Franciscus 517n35
Jurieu, Pierre 416, 427, 428, 428n51, 428n52, 429, 429n55, 429n58, 430, 430n59, 430n60
Juste, Théodore 290n37
Justin Martyr 236, 236n24, 252–254, 254n21, 255n23, 256, 256n33, 257, 257n44, 258
Juvenal (Decimus Junius Juvenalis) 313

Kähler, Ernst 474n39
Kahn, Didier 286n27
Kammerer, Elsa 340n31
Karant-Nunn, Susan C. 91n1
Karlstadt (Andreas Bodenstein) 157n36, 339, 469, 474
Kaufmann, Thomas 149n1, 157n36
Keckermann, Bartholomäus 486
Kecskeméti, Judith 182n1
Keen, Ralph 477n49
Keene, Nicholas 235n17
Kemp, William 348n2, 349n4, 350n7
Kennett, White 241n45
Kerr, Fergus 509n9
Keßler, Martin 157n36
Kidd, Colin 263
King, John 303n19
Kingdon, Robert M. 23n18, 61n55, 68n11, 172n32
Kisch, Guido 469n9, 469n10, 470n12, 473n32, 473n34
Klauber, Martin I. 265n5
Kleinberg, Georgius *see* Castellion
Kleinstuber, Joy 372n11
Knaake, Joachim Karl Friedrich 153n21
Kodalle, Klaus-Michael 270
Koehler, Ludwig 189n23
Költzsch, Franz Heinrich 477n49
Köster, Beate 266n11
Kolb, Robert 48n4
Kraye, Jill 141n27
Krieger, Christian 5n
Krueger, Paulus 470n11
Kruger, Steven F. 300n14
Kurze, Friedrich 207n18
Kushner, Eva 286n25
Kusukawa, Sachiko 515n29
Kuyper, Abraham 517n35
Kwakkel, Erik 135n7

La Bigne, Margarin de 254n21
La Garande *see* Chrestien, Jean
La Motte, Charles Pacius de 234n17
La Rivière, Paul Christophe de 18, 20
La Roche, Jean de, seigneur de La Rochebeaucourt 287
La Sale, de 25n
Labarthe, Olivier 26n26, 28n30
Lactantius 203, 206, 398
Laing, James (Jacobus Laingaeus) 419
Lake, Peter 401n48
Lambert, Thomas A. 36n6, 37n10, 38n12, 38n13, 40n19
Lampe, Friedrich Adolph 516n30
Lamy, François 556
Lamy, Guillaume 568
Lang, August 467, 467n1
Lange, Johann 254
Lanson, Gustave 568
Laplanche, François 264, 265n6, 265n7, 272, 551n1
Lardet, Pierre 4n8
Larsen, Anne R. 349n4
Latomus, Jacobus 458, 464
Lattis, James M. 91n1
Laud, William 242, 242n51, 401
Laursen, John C. 573n11
Lauterbach, Anton 157, 159
Lavater, Ludwig 298, 298n5, 298n6, 298n7, 299n9, 306
Lavau *see* Saint-Verunien de Lavau
Lavenia, Vincenzo 102n44
Law, David R. 493n3
Le Clerc, Jean 266, 271, 321n41, 453, 456n36
Le Cointe, Guillaume (dit de Boinville) 68, 69, 69n17, 70
Le Coultre, Jules 311n2
Le Gall, Jean-Marie 341n34
Le Goff, Jacques 121n47
Le Nain de Tillemont, Louis-Sébastien 264
Le Neveu, Jacques 68, 69
Le Quien, Michel 232, 232n7, 237n25
Léchot, Pierre-Olivier 467n*, 486n88
Lee, Edward 451–455, 458, 460, 462

Lefèvre d'Étaples, Jacques 138–140, 360n40, 418, 435, 451, 452, 452n23, 453, 455, 463
Legaspi, Michael 268n18, 269
Leibniz, Gottfried Wilhelm 532, 532n1, 533, 533n6, 534, 534n7, 534n8, 534n11, 535, 536, 536n17, 537, 538, 538n22, 538n24, 539, 539n26, 539n27, 540, 540n28, 541, 541n30, 541n32, 541n33, 541n34, 542, 542n35, 542n36, 543, 543n40, 544, 544n41, 545, 545n45, 546, 546n55, 547, 547n56, 570
Leinkauf, Thomas 251n5
Lenglinus, Johannes 51n17
Lentulus (Family) 95, 95n23
Lentulus, Paolo 96, 96n26, 96n27, 96n29, 97, 97n30, 105
Lentulus, Scipio 96, 96n24, 97, 97n31, 104, 105
Leo X (pope) 135, 458, 42
Leroux, Neil R. 340n30
Lescaze, Bernard 26n26
Lessing, Gottfried E. 268, 268n17
Levassor, Michel 413n36
Levin, Adam Jacob 234n16
Levin, Carole 349n4
Li, Wenchao 537n19, 541n29, 541n32
Lienhard, Marc 5n, 10n24, 429n55, 500n19
Liermann, Hans 468n5
Ligota, Christopher 231n4
Lindberg, Carter 337n21
Link, Christian 474n37
Livingstone, Elizabeth A. 5n
Lixant, Claudine 420n21
Lloyd, William 236, 240n41
Locher, Gottfried Wilhelm 338n26
Locke, John 266, 271, 272, 508n8, 535, 539, 540, 568, 570
Lockier, Francis 234, 234n16
Loehr, Johanna 476n44
Löscher, Valentin Ernst 151n14, 153n19
Lohse, Bernhard 149n1
Loraux, Michel 280n1
Lotter, Michael 49n5
Lubac, Henri de 273
Lucian 312, 312n4, 313, 372
Lucinge, René de 88, 88n13
Ludolphy, Ingetraut 150n12
Lull, Ramon 524n65
Luneau, Augustin 341n34
Luth, Jan R. 172n32
Luthardt, Christoph Ernst 477n49
Luther, Martin 86, 149, 150–154, 154n26, 156, 157, 158n39, 159–161, 166n10, 167, 168, 172, 186, 187, 218n9, 219, 222, 224, 236, 236n21, 243, 243n54, 266, 269, 297, 299, 301, 302, 302n17, 303–305, 308, 321n41, 337, 337n20, 338, 339, 416, 418, 421, 422, 425, 429n55, 431, 431n62, 432, 435–438, 438n10, 439–441, 444, 445, 449, 449n4, 451, 455, 457, 458, 462, 463, 464, 469, 469n9, 471, 474–476, 485, 486, 500, 500n19, 501n19, 544, 554
Lycurgus 482

MacCulloch, Diarmaid 389n13
McCullough, Peter 397n37, 449, 449n6
Macintyre, Alasdair 269
McKee, Elsie A. 37n8, 37n9, 40n18, 42n26, 42n27, 43n29, 44n30, 169n22, 173n33
McKenna, Antony 551n1, 568, 568n3, 569, 569n4, 570, 570n7, 571n8, 574n12, 577, 578n22
McKim, Donald K. 168n20
McKinley, Mary B. 349n4, 349n5
McLean, Matthew 3n5, 371n5
MacLehose, William F. 299, 300n11, 300n12
McNamara, Patrick 300n13
McNeill, John T. 389n12, 395n35, 412n27, 443n31, 514n26
Maele, Guillaume van 283, 284
Maia Neto, José R. 9n23, 370n2
Maimbourg, Louis 423, 426, 426n42, 426n43
Mainardi (or Mainardo), Agostino 93n15
Major, John 335, 335n12
Malcolm, Noel 266n12, 270, 270n23, 576
Malebranche, Nicolas 539, 558, 570–572
Malenfant, Marie-Claude 349n6
Malvenda, Pierre de 48n2
Mandelbrote, Scott 250, 251n5, 253n16, 254n21, 258, 258n49

Mandeville, Bernard 568
Manetsch, Scott M. 86, 86n8, 87
Manny 25n
Manoilă, Remus Gabriel 251n11
Manuzio, Aldo 212, 212n40, 457
Manuzio, Paolo 212, 212n40
Marcel, Raymond 321, 321n39
Marchetti, Annibale 541n30
Marchetti, Valerio 104n53
Marcion 417
Marcourt, Antoine 352, 362
Marcus Aurelius (Caesar Marcus Aurelius Antoninus Augustus) 280
Margaret of Austria 288, 290
Margolin, Jean-Claude 3n4, 286n25
Marguerite de Navarre 56, 56n40, 348, 353, 354, 354n19, 355, 360, 360n40, 364, 365, 416, 418
Marigny, Catherine de 66, 68–70, 70n23
Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de 551
Marlorat, Augustin 182, 182n2, 183, 184, 184n6, 185–190, 190n30, 190n31, 191, 192, 192n36, 192n37, 193, 193n39, 193n40, 194, 194n41, 195, 195n43, 195n46, 196, 196n47, 196n50, 196n51, 197, 501n19
Marlorat, Jeanne 183
Marlorat, Martin Senior 183
Marlorat, Martin Junior 183
Marot, Clément 169, 173, 173n34, 173n35, 173n37, 418
Marshall, Peter 298n8
Marsham, John 556
Martens, Dirk 136, 136n13, 137, 137n16, 142, 143, 452, 452n21
Martial (Marcus Valerius Martialis) 313
Martin, David 516n30
Martin, Jessica 297n4
Martinich, Aloysius P. 270
Marx, William 245n62
Mary I (queen of England) 178, 241, 398
Marzi, Giovanni 100
Mason, Stephen F. 516n31
Massuet, René 230n*, 231, 237, 237n25, 238, 240n38, 244
Matheeussen, Constant 336n15
Mattei, Paul 201n7
Matzinger-Pfister, Regula 115n22
Maubec, Antoine 568
Mauget, Guillaume 24, 25
Maugué, Ludovic 117n33
Maximilian I (Holy Roman Emperor) 287, 288, 290
May, Gerhard 474n38
Mede, Joseph 243, 243n53, 243n54
Meder, Stephan 532n1
Médicis, Catherine de 185
Meiser, Martin 274n30
Meisner, Johann 516n30
Meister, Chad 507n2
Melanchthon, Philipp 48, 50, 58, 58n45, 86, 218n9, 219, 224, 225, 227n27, 435, 436, 436n1, 441, 445, 467, 468, 468n5, 469, 469n11, 470, 470n12, 470n13, 470n16, 471, 471n20, 472, 472n24, 472n25, 472n29, 473, 473n29, 474, 475, 475n40, 476, 477, 477n49, 478, 478n55, 479, 480, 482, 483, 483n77, 483n79, 484, 485n86, 486, 512, 512n19
Menander 313, 323
Mentzer, Raymond 110n3, 111n5, 111n8, 114n17
Mercurins, de 25n
Merk, Otto 267n15
Merton, Robert K. 516n31
Meslier, Jean 572, 577
Meylan, Henri 25n, 65n1, 66n3, 372n12
Michaelis, Johann D. 266, 268, 269
Migne, Jacques-Paul 237
Mikoteit, Matthias 219n12
Mill, John 231, 231n4, 235, 239
Millet, Olivier 53n27, 196n48
Millioud, Alfred 124n63
Mimouni, Simon Claude 4n7, 239n34
Minnich, Nelson H. 235n20, 454n33, 459n43
Minnis, Alastair J. 166n4, 166n6, 166n7, 167n12, 167n15
Miroslav, Marcovich 255n24
Mitchell, Leslie G. 237n24
Mitchell, Margaret 274n30
Mocenigo, Alvise 281
Moehn, Wilhelmus H. Th. 36n6
Mohi, Zsolt 532n*

Molanus, Gerhard Wolter 545
Molinier, Agnès 230n2
Mollat, Michel 331n1
Mommsen, Theodorus 470n11
Monceaux, Paul 211n35
Mongin, Edme 551, 551n1
Montaigne, Michel de 570
Montanus 203, 204, 417
Monter, William 60n50, 114n17
Morand, Jean 352, 362
More, Thomas 390n17, 391, 391n21, 391n23, 392, 449n4, 451, 451n16, 451n17, 452n18, 453
Moreau, Pierre-François 568n3
Moreil, Françoise 110n3, 113n12, 115n24, 120n41, 121n45
Moreland, J. P. 508n8
Morély, Jean 16, 29, 83
Moreri, Louis 552n4
Mori, Gianluca 573, 573n10
Morin, Jean 265
Moritz, Anja 49n8
Mormando, Franco 207n17
Mornay, Philippe de *see* Duplessis
Morrow, Jeffrey 269, 275
Most, Glenn 221n19
Mothu, Alain 569n4
Mottu-Weber, Liliane 341n35
Moudarres, Andrea 371n7
Moutengou Barats, Claire 340n32
Mouton *see* Mutonis
Movius, Samuel 516n30
Münster, Sebastian 187–189
Muller, Richard A. 226n25, 515n29, 517n34
Mulsow, Martin 251n5, 569, 569n5, 569n6, 576, 576n19
Munier, Charles 201n8, 209n28
Munod-Dopchie, Monique 189n22
Musaeus, Johannes 516n30
Musculus, Wolfgang 51n17, 186–188, 188n21, 189, 191–195, 197
Mutonis, Jean 24, 25, 29
Myconius, Oswald 51n17

Naab, Erich 411n24
Naphy, William G. 61n53, 61n56, 67n6
Nash, Ronald H. 508n7
Negri, Francesco Jr 97n30
Neile, Richard 388
Nelson, Robert 235n20
Nero (Lucius Domitius Ahenobarbus) 456
Neuenhaus, Johannes 372n12
Neuser, Wilhelm H. 57n42
Newton, Isaac 250, 250n*, 250n1, 250n2, 251, 251n11, 252, 252n12, 252n14, 253, 253n15, 253n17, 254, 255n26, 255n28, 256, 257n36, 257n39, 257n44, 258, 258n50
Nicephorus Callistus Xanthopulus 205, 206
Nicholas 417
Nicolas of Lyra 165, 166, 166n4, 168
Nicole, Pierre 416, 423, 427, 428, 428n51, 428n52, 429–432
Nicollier, Béatrice 83n, 85n5, 382n59
Noblesse-Rocher, Annie 149n5, 492n1, 501n19, 501n20
Noesselt, Johann August 211
Norton, Thomas 389n13
Novatian 204, 206, 207n20
Null, Ashley 396n37

Oakeshott, Michael 270
Oberman, Heiko A. 5n, 49, 50n9, 410n20
Ode, Jacob 516n30
Œcolampade, Jean 186–188, 188n15, 189, 190, 190n30, 190n32, 191, 191n33, 192–195, 197
Oehler, Franz 211n34
Oldendorp, Johann 482
Oleary, Michael 370n1
Olevianus, Caspar 272
Olin, John C. 437n6
Olivétan, Robert 418
O'Malley, John W. 136n11
Opitz, Peter 389n13
Orcibal, Jean 407n4
Origen 144, 144n39, 145, 222, 273, 542
O'Rourke, Marjorie Boyle 320n36, 321n41
Ostervald, Jean- Frédéric 265
Ould, Martyn 232n8
Ovid (Publius Ovidius Naso) 283, 316, 322, 322n43, 323, 372

Pabel, Hilmar M. 3n4, 449n7
Pacard, Georges 516n30, 518, 518n37, 519, 520, 521, 526

Paganini, Gianni 9n23, 370n2, 568n1, 568n2, 570n6, 572n9, 573n11, 574n12, 576n19
Pagel, Walter 286n27
Pagels, Elaine 274
Pagnini, Sancte 186, 188, 188n22, 191n33
Pak, G. Sujin 164n1
Pamèle, Jacques de 206, 212
Panicari, Antonio 239n38
Panichi, Nicola 574n12
Paracelsus (Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Von Hohenheim) 286n27
Parent, Nicolas 26, 26n26, 28
Parker, Charles H. 116n31
Parry, Graham 387n3, 401n47
Partridge, Stephen 135n7
Pascal, Blaise 555, 564, 565
Pastore, Alessandro 101n40
Pattison, Bonnie Lynn Goding 338n24
Paul III (pope) 58, 58n44
Paul of Samosata 417
Paulinus of Nola 399
Pausanias 461
Pearson, John 231n4
Pelagius 410, 411n22
Pelikan, Jaroslav 302n17
Pellikan, Konrad 186, 192, 192n35, 501n19
Perkins, William 218n8, 485
Perrin, Ami 76n47
Perrin, Michel Jean-Louis 280n1
Perrin, Michel-Yves 495n9, 499n17
Persius (Aulus Persius Flaccus) 313
Pestalozzi, Fabrizio 104
Peter, Rodolphe 48n5, 121n49, 493n5
Petitmengin, Pierre 200n1, 202n10, 230, 230n2
Petrus, Lombardus 165, 166, 166n4, 167, 217, 335
Pettegree, Andrew 92n6, 336n19, 338n25
Peyrère, Isaac de la 265, 266, 266n13
Pfaff, Christoph Matthäus 235n18
Pfister, Alexander 104n49
Pfister, Hermann 469n7, 473n32, 476n42
Pfister, Ulrich 95n21
Pflug, Julius 48n2
Phidias 105
Philip I (king of Castile, Philip the Handsome) 281n9, 289, 291
Philo of Alexandria 238, 456
Phocylides 473n29
Piaget, Arthur 332n2
Pichler, Aloys 534n11
Pick, Daniel 297n4
Pidoux, Pierre 169
Pierce, Robert A. 102n44
Pierrefleur, Guillaume de 333n7
Pinckaers, Servais 508n4
Pindar 313
Pineaux, Jacques 174n38
Pio, Alberto Prince of Carpi 449n4, 451, 452, 454, 455, 455n35, 456, 458, 458n42, 459–461, 461n54
Piqué, Nicolas 427n50
Pisseleu, Anne, duchesse d'Étampes 418
Pisseleu, Péronne, dame de Cany 418
Pitassi, Maria-Cristina 8n16, 250, 467n*, 535n14
Pithou, Pierre 200, 201, 201n9, 202, 203, 206–211, 211n33, 211n35, 212
Pitkin, Barbara 6n13, 164n1, 171
Piuz, Anne-Marie 341n35
Plainemaison, Jacques 407, 407n6
Plantinga, Alvin 508n3, 508n6
Plath, Uwe 370n3, 371n6
Plato 313, 317, 370, 455, 456, 456n39, 461, 481, 520, 521, 539, 558
Plautus (Titus Maccius Plautus) 313–315, 315n16
Pliny, the Elder (Gaius Plinius Secundus) 313, 316, 317
Pliny, the Younger (Gaius Plinius Caecilius Secundus) 313
Plutarch 313, 319, 321
Poach, Andreas 161n49
Pocock, John Greville A. 270
Poget, Noémie 110n*
Pollet, Jacques V. 48n2, 338n24
Pollmann, Judith 110n1
Polman, Pontien 6, 6n15
Pomponazzi, Pietro 555
Poncelet, Sébastien 29n33
Pontius Pilate 252
Poole, William 236n24
Popkin, Richard H. 251n6, 266n13, 516n31
Porret, Michel 111n7, 117n33
Porta, Petrus Dominicus Rosius a 102n45

Poser, Hans 541n32
Possidius 212n38
Postel, Guillaume 10n25
Postigliola, Alberto 573n10
Potter, John 231
Pouderon, Bernard 8n17
Praet, Louis de 284n16
Praxiteles 105
Preuss, Jacob A. O. 436n1
Priscillian 417
Propertius, Sextus 313
Prosper of Aquitaine 412
Protagoras 378n37
Protogenes 105
Pseudo-Cato 313, 322, 322n43, 323, 323n47, 324, 324n49, 324n50, 324, 324n49, 324n50, 325, 325n53, 326, 326n54, 327, 327n59, 328, 328n62, 329
Pseudo-Vatable 188–194, 197
Purdy Moudarres, Christiana 371n7
Pythagoras of Samos 313

Qimhi, David 189
Quantin, Jean-Louis 230n2, 238n29, 239n34
Quarles, Francis 387
Quintilian (Marcus Fabius Quintilianus) 313, 322, 322n43, 323, 326
Quitslund, Beth 175, 175n45, 176n46, 177n51

Raalte, Theodore von 338n26
Raby d'Amérique 568
Raemond, Florimond de 122n52, 417, 417n8, 418, 419, 419n15, 419n16, 419n18, 419n19, 420, 420n21, 420n23, 421, 421n26, 421n29, 422, 422n30, 422n31, 422n32, 422n33, 423, 425–427, 431n62, 432
Raemond, François de 422n32
Ragueau, Jean 78n56
Rainolds, William 432n64
Rateau, Paul 534n10
Ratzinger, Joseph (pope Benedict XVI) 274
Raulin, Jean 341
Rauzy, Jean-Baptiste 150n5
Rebours, Nicolas 78
Reedijk, Cornelis 135n8
Regino Pruniensis 207
Regula *see* Felix
Reich, Ruedi 94n17
Reid, Jonathan A. 56n40, 354n19
Reimarus, Hermann S. 267
Reimherr, Otto 237n28
Renaud, Adam 137n15
Renaud, Geneviève 207n18
Renaudet, Augustin 450, 450n9
Rendel, Rosemary 245n63
Rétat, Pierre 423n37
Reuchlin, Christoph 516n30
Reuss, Eduard Wilhelm 20n, 36n7, 50n10, 66n5, 168n20, 335n11, 351
Reventlow, Henning Graf 267, 269, 269n20, 270, 271, 271n25, 271n26, 307n29
Revilliod, Gustave 67n6
Rhenanus, Beatus 133, 135, 142, 144, 145n43, 146, 201, 201n7, 201n8, 202, 207–209, 209n28, 210n31
Ribiera, José de 263
Ricci, Matteo 541
Richard, Guy M. 511n13
Richardson, M. E. J. 189n23
Richeome, Louis 423, 423n35
Ricœur, Paul 124n64
Riklin, Franz 290
Riley, Patrick 534n9, 535, 535n12, 535n13, 546n51
Rilliet, Albert 358n32
Rishton, Edward 422
Ritschl, Albrecht 509n10
Rivoire, Émile 71n30, 121n45
Rizzo, Salomon 110n*
Robert, Simon 360n41
Robertson, David 236n23
Robertson, Duncan 217n4
Robin, Diana Maury 349n4
Rörer, Georg 151, 157, 159n40
Roesler-LeVan, Claire 545n45
Rogers, Elizabeth Frances 451n17
Rogerus, Servatius 134, 138, 139
Roget, Amédée 65n1
Rohls, Jan 251n5
Rojas y Spinola, Cristobal de 543n40
Roover, Raymond de 335n11
Roper, Lyndal 297n4
Rorem, Paul 349n3

Roset, Claude 59, 67, 79
Roset, Michel 67, 67n9, 68n10, 76, 78, 79
Rota Ghibaudi, Silvia 96n26
Roth-Lochner, Barbara 114n19
Rotondò, Antonio 91, 93n13
Rott, Jean 10n24, 16n2
Roullet, Antoine 289, 289n33
Roussel, Bernard 164n1, 183n3
Roussel, Gérard 360n41, 418
Rubens, Peter Paul 386
Rudolph, Hartmut 532n1, 534n11, 535n12, 537n19, 542n36
Rudrauf, Kilian 516n30
Ruffini, Francesco 92
Rufinus of Aquileia 207n20, 398
Rummel, Erika 134n6, 136n13, 139n21, 141n27, 406, 450, 450n10, 450n12, 452, 452n19, 452n20, 453, 453n24, 454n32, 454n33, 459n44
Ryrie, Alec 297n4

Sabean, David W. 116n29, 125n
Sadoleto, Jacopo 217, 437
Saebø, Magne 275
Sainte-Beuve, Charles-Augustin 413n36
Saint-Vertunien de Lavau, Jean de 20, 21
Salis, Baptist von 98n
Sallmann, Martin 371n8
Salmeron, Alfonso 375n27
Salvadori, Stefania 371n7, 377n39, 381n56
Sánchez González, Irene 250n*
Sanders, Nicholas 422, 424, 424n38, 425
Sandoval y Rojas, Bernardino 282n9
Sanfeliu, Isabel 290
Saouma, Brigitte 542n36
Sappho 313
Savoie, Charles-Emmanuel de 82, 87, 88
Saxer, Ernst 5n
Saxony, Johann Frederik I (elector of)
Saxony, Maurice (elector of) 47
Scaliger, Joseph Justus 272
Scattigno, Anna 350n10
Scavizzi, Giuseppe 389n11
Schäfer, Rolf 477n49
Schaff, Philip 510n11, 510n12
Scharff, Johannes 516n30
Scheible, Heinz 469n6, 474n38
Scheibler, Christoph 516n30
Scheuner, Dora 36n7
Scheurer, Rémy 332n2
Scheurl, Heinrich 516n30
Schiller, Friedrich von 268
Schilling, Heinz 91n1
Schindler, Alfred 5n
Schlegelmilch, Anna Margarete 287n30
Schleiermacher, Friedrich 269
Schmidt, Heinrich Richard 125n
Schmidt, Johann Andreas 516n30
Schmitt, Carl 270
Schmoeckel, Mathias 475n40
Schneider-Lastin, Wolfram 159n40
Schnetzler, Charles 335n11, 512n20
Schorn-Schütte, Luise 49n8
Schreiner, Susan 226n25, 511n14
Schrenk, Gottlob 273, 273n29
Schroeder, Alfred 335n11, 512n20
Schürer, Matthias 135, 139n22, 142, 143
Schulte, Christoph 535n12
Schuster, John A. 516n30
Schwarzenau, Paul 469n7
Scott, A. Brian, 166n4, 166n6, 166n7, 167n12, 167n15
Second, Jean 280n1
Secrétan, Catherine 576n17
Secretan, Charles Frederick 235n20
Seidel Menchi, Silvana 15n1, 91n1, 92, 92n8, 92n10, 134n6
Seifert, Anton 263n2
Seifert, Arno 474n39
Selderhuis, Herman J. 7n, 43n29, 164n1, 477n45
Semler, Johann S. 268
Seneca (Lucius Annaeus Seneca) 133, 313, 317, 317n23
Septimius Severus (Lucius Septimius Severus Pertinax) 201
Serenus of Marseilles 391
Servet, Miguel 21, 60n48, 372, 374n23, 376
Sherfield, Henry 387, 388
Sider, Robert D. 133n2
Simon Magus 417
Simon, Richard 266n13, 271
Simonetti, Manlio 274
Simpson, James 391n21
Sinapius, Johannes 449n1
Sinnema, Donald 476n45, 515n29

Skenazi, Cynthia 349n5, 356n24
Smalridge, George 236, 236n24, 237n24, 240
Smith, James David 245n62
Smith, Thomas 235n18, 239n35, 240, 240n41, 240n42, 240n43, 240n44, 241, 241n49, 242n50, 242n51, 243n54, 245, 245n61
Smits, Luchesius 413n35
Snobelen, Stephen David 251n5
Socino (or Sozzini), Fausto 555
Socino (or Sozzini), Lelio 555
Socrates 313, 320, 320n37, 321, 323, 461
Sohn, Georg 217, 217n3, 223, 224, 224n23
Soisson, Jean-Pierre 291n42
Sokolowski, Richard Augustin 409
Solfaroli Camillocci, Daniela 8n16, 65n2, 340n32, 350n10
Sorbière, Samuel 568
Sorkin, David 265n4
Soto, Domingo de 48n2
Soto, Pedro de 48n2
Souchay, Jean-Baptiste 557
Sparn, Walter 542n38
Spener, Philipp Jakob 234
Spicer, Andrew 120n42
Spicker, Paul 336n15
Spink, John Stevenson 568
Spinola *see* Rojas y Spinola
Spinoza, Baruch 543, 553, 556–558, 561, 570, 571, 576, 577
Spiron 25n
Stam, Frans Pieter van 366n50
Stammler, Wolfgang F. 371n9
Standonck, Jean 333–335
Stanley, Arthur Penrhyn 233n13
Staremberg-Goy, Nicole 116n30
Stauffer, Richard 332n2
Steenkamp, Jan J. 57n42
Steinmetz, David C. 165, 165n, 450n10
Stephens, Edward 240, 241, 241n45, 242, 242n50, 242n51, 244n58
Sternhold, Thomas 175
Stesichorus 461, 462
Steuchus, Augustin 186
Stobaeus, Joannes 479n57
Stock, Brian 217n4
Straudo, Arnoux 551n1
Strodeur, Jean 77, 78
Strodeur, Judith *see* Du Mazel, Judith
Strohm, Christoph 468n5, 470n13, 475n40, 476n44, 476n45, 477n46, 478n54, 480n62, 480n63, 483n77, 483n80, 484n82
Stucki, Heinzpeter 5n
Stucki, Johann Wilhelm 84, 85n5, 89, 97n31
Studer, Basil 274
Studer, Brigitte 110n3
Stunica *see* Zúñiga
Stupperich, Robert 34n2, 136n12, 137n15, 145n43, 467n*
Suárez, Francisco 412n29
Sudduth, Michael 508n7, 524n64
Suidas 459
Sulpicius Severus 204
Sutherland, Lucy S. 237n24
Sykes, Norman 233n13
Sytsma, David S. 9n20
Szczech, Nathalie 60n48
Szerwiniack, Olivier 230n2

Tagaud, Jean 183n2
Taliaferro, Charles 508n8
Tallon, Alain 15n1, 92n8
Tamisey de Larroque, Philippe 420n21
Tanner, Thomas 233n10
Taplin, Mark 92n7, 93, 93n11, 96n25, 96n29
Tartier, Gilles 29
Taussig, Sylvie 486n88
Taxil, Jean 288n32
Tedeschi, John 91n1
Terence (Publius Terentius Afer) 312, 312n4, 313, 314, 314n9, 315, 315n14, 322
Terrasson, Jean 572, 577
Tertullian 200, 201, 201n7, 202–207, 207n18, 207n20, 210, 211, 211n33, 212, 252, 398, 417
Theocritus 313
Theoderici, Vincent 454, 463
Theophrastus of Eresos 313
Thiery, Quintin 20

Thireau, Jean-Louis 16n2
Thomann, Günther 234n17, 235n18, 244n55
Thomasius, Gottfried 493
Thompson, John L. 226n25
Thorpe, John 233n14
Til, Salomon van 516n30
Tilbury, Clare 388n7
Tillotson, John 238n31
Tissot, Laurent 110n3
Todd, Margo 110, 110n2, 110n3, 112n11, 113, 113n15
Toland, John 271, 560, 560n52, 568, 571
Tollin, Henri 21n11
Toribio, Pablo 251n9, 254n21
Torrant, Thomas F. 507n1
Tosato-Rigo, Danièle 116n31
Tournemine, René-Joseph de 556
Tournent, Judith *see* Du Mazel, Judith
Trajan (Caesar Divi Nervae Filius Nerva Traianus Optimus Augustus) 280
Trexler, Richard 289n36
Trillhaas, Wolfgang 477n49
Tripet, Micheline 66n3
Troeltsch, Ernst 467, 467n3, 468
Trypho 255, 255n27, 256, 256n33
Türler, Heinrich 85n6
Turchetti, Mario 16n2, 25n, 53n27, 60n50, 65n2
Turner, Francis 240, 240n39
Turrettini, Jean-Alphonse 265, 516n30
Turzo, Stanislaus 201n9
Tyndale, William 390, 390n17, 391, 391n21, 392
Tyssot de Patot, Simon 568

Ulfgard, Hakan 274

Vadian, Joachim 297
Valkhoff, Marius F. 379n46
Valla, Lorenzo 138, 139, 140n23
Vallonne, Yves de 577
Valois-Bourgogne, Charles de (Charles le Téméraire) 292
Vanautgaerden, Alexandre 133n2, 134, 134n5, 137n15, 143n36, 145, 145n41, 145n42
Vandel, Pierre 59
Varro (Marcus Terentius) 313
Vatable, François 182, 186–188
Vauzelles, Jean de 340n31
Vavasseur, François 405, 405n1
Veen, Mirjam van 376n30, 376n32
Veiras, Denis de 568
Véran, David 29, 29n35
Verdeil, Auguste 333n7
Vergerio, Pier Paolo 91n3, 101, 101n42, 102, 103
Verjus, Antoine 541n30
Vermigli, Pietro Martire 512n18
Vernhes-Rappaz, Sonia 117n33
Vervacke, Sabrina 349n6
Vessey, Mark 3n4, 134n6, 135n7, 141n24, 141n28, 142n30, 142n32, 143n35
Vial, Marc 496n11
Viallet, Ludovic 121n47
Victorinus Poetovionensis 204
Viennot, Eliane 349n4
Viénot, John 16n4
Villeroche, Pierre 23, 23n18
Vincent, Gilbert 372n10
Vingle, Pierre de 349, 350
Vinke, Rainer 149n1
Viret, Pierre 20, 20n, 26, 34, 60, 69n17, 70n24, 331, 331n*, 332, 332n2, 332n3, 333, 333n4, 333n5, 334, 335, 335n11, 335n12, 336, 336n16, 336n17, 337, 337n23, 338, 339, 339n28, 339n29, 340, 340n31, 341, 341n33, 341n36, 341n37, 342, 351, 352, 362, 365, 365n48, 512, 512n20, 513, 513n21, 514, 518, 519, 521, 526
Virgil (Publius Vergilius Maro) 313, 316, 321, 321n40, 322, 322n43, 323, 324
Vitringa, Campegius Jr. 516n30
Vives, Juan Luis 336, 336n15, 554
Vlimmerius, Johannes 212n38
Völkel, Markus 4n7
Voet, Paulus 516n30
Voetius, Gisbertius 273
Vogler, Bernard 47n
Voigtländer, Johannes 307n30
Voltaire (François Marie Arouet) 565

Vries de Heekelingen, Herman de 480n61
Vuilleumier, Henri 16, 16n3, 335n11, 512n20
Vulcanius, Bonaventura 480, 480n61
Vuy, Jules 65n1

Wade, Ira O. 568
Wagnière, André 65n1, 67n8
Wallraff, Martin 134n6
Walsby, Malcolm 338n25
Walter, Henry 390n17
Wandel, Lee Palmer 338n24, 339n27, 390n15, 391n19
Wanegffelen, Thierry 16n2, 48n3, 60n49
Ward, Seth 516n30
Wartenberg, Günther 48n4
Watt, Isabella M. 15n*, 37n10, 38n13
Watt, Jeffrey R. 15n*, 112n10
Watt, Tessa 388n9
Weber, Gottfried 472n24, 477n49
Weber, Otto 509n9
Wells-Cole, Anthony 388
Wengert, Timothy J. 48n4
Westphal, Joachim 60n48
Whatmore, Richard 263n*
Whittingham, William 175, 176
Wiblé, Robert 67n8
Wiedenhofer, Siegfried 475n40
Wiedenroth, Ulrich 493n3
Wiker, Benjamin 269, 269n19, 275
Wiles, Maurice 251n5, 251n10, 251n11, 258n47
Wiley, David Neeld 338n26
Wilkinson, Alexander 338n25
Williams, Rowan 219n11
Willis, E. David 500n18
Willis, Jonathan 386n2
Willms, Bernard 270
Wilson, Katharina M. 349n3
Wilson-Chevalier, Kathleen 349n4
Wimpfeling, Jakob 143
Wirth, Jean 283n14, 339n27
Witz, Konrad 284
Wolff, Christian 516n30
Wolff, Etienne 311n1
Woltersdorf, Nicholas 508n3
Worcester, Thomas 207n17
Worthington, John 243n54
Wriedt, Markus 251n5
Wright, David F. 3n6
Würgler, Andreas 125n

Xenophon 313, 473n29

Yates, Frances A. 100n37, 392n24
Yorke, Peter 387n3, 401n48

Zaccagni, Lorenzo 232, 232n7
Zanchi, Girolamo 512n18, 515, 515n29
Zeeman, Nicolette 391n21
Zell, Catherine 419, 419n19
Zell, Mathieu 419n19
Ziebritzki, Henning 477n49
Zonca, Guido 101
Zuber, Valentine 371n5, 372n13
Zucchini, Giampaolo 96n26
Zuidema, Jason 9n20, 338n26
Zuliani, Federico 94n17, 97n31, 101n41, 103n47
Zúñiga, Diego López de 454–456, 458, 464
Zurkinden, Nikolaus 372, 372n11, 372n13, 373, 373n14, 373n17, 374, 374n19, 374n23, 375, 375n24, 375n27, 379n45, 381, 381n58, 382, 382n59, 382n61
Zweig, Stefan 311, 371, 371n8, 371n9
Zwinger, Jacob 97n30
Zwingli, Huldrych 93, 186, 218n9, 222, 222n20, 224, 296, 297, 297n1, 297n2, 298–300, 302, 304, 304n22, 305–307, 307n29, 308, 337, 337n23, 338, 339, 387, 387n5, 388, 389, 389n12, 390, 390n15, 392, 393, 393n26, 393n27, 394, 394n33, 395, 397, 399, 400, 400n45, 432, 435, 436, 436n2, 436n3, 437, 445, 445n40